

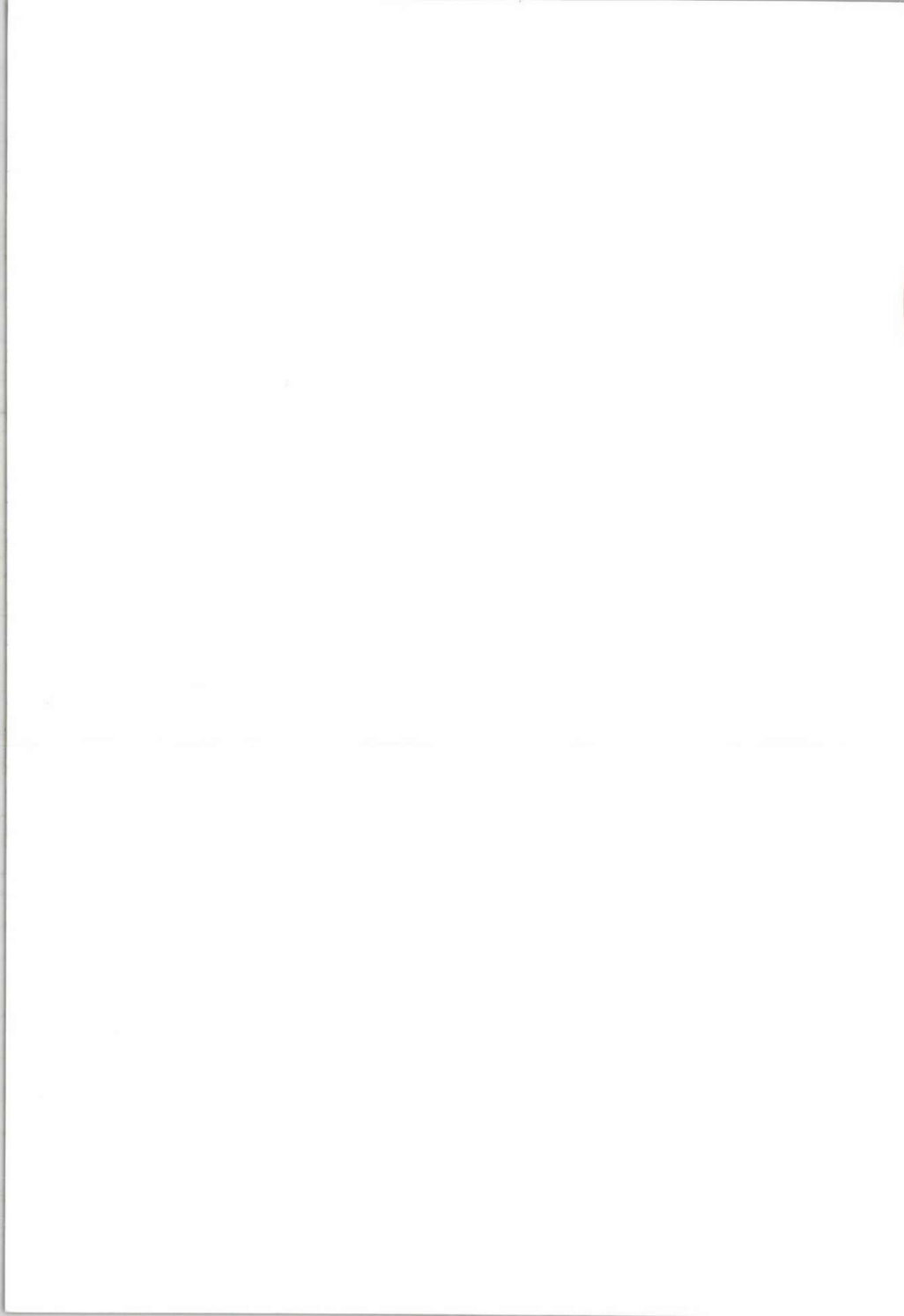
GONDOLAT

Szabó Tibor

LUKÁCS GYÖRGY

AZ AUTONÓM FILOZÓFUS

Kritikák • Viták • Teóriák



Szabó Tibor

LUKÁCS GYÖRGY
AZ AUTONÓM FILOZÓFUS

h60.

Szabó Tibor

LUKÁCS GYÖRGY

AZ AUTONÓM FILOZÓFUS

Kritikák • Viták • Teóriák

Gondolat Kiadó
Budapest, 2017

A kötet kiadását a Lukács György Alapítvány támogatta.

© Gondolat Kiadó, 2017

© Szabó Tibor, 2017

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

A kiadásért felel Bácskai István
Felelős szerkesztő Berényi Gábor
Szöveggondozó Gál Mihály

A címlapon Janzer Frigyes Lukács-szobra látható
A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 693 729 4

Tartalom

Bevezetés. „Ki is volt valójában Lukács György?”	7
1. Lukács György, az autonóm filozófus	11
2. „Megélt gondolkodás” vagy „újragondolt élet”?	27
2.1. A lukácsi életút – a tények tükrében	27
2.2. A „megélt gondolkodás” súlypontjai	62
2.3. Az „újragondolt élet”	74
2.3.1. A <i>Curriculum vitae</i> Lukácsa	76
2.3.2. <i>Életrajz magnószalagon</i>	80
3. Lukács filozófiájának elemei	89
3.1. Elméleti-filozófiai polémiai	90
3.1.1. A pozitívizmus bírálata	90
3.1.2. Az egzisztencializmustól az egzisztencializmus bírálatáig	95
3.1.3. A szemléleti materializmus bírálata.	
Lukács Buharin-kritikája	134
3.1.4. Tudatosság és/vagy praxis. Rosa Luxemburg bírálata	150
3.1.5. Realizmus vagy avantgárd? A Brecht-vita	154
3.1.6. Bibó és Lukács vitája a demokráciáról	161
3.2. Társadalmi lét és filozófiai antropológia	177
3.2.1. A „lehetőségessé vált ontológia”	178
3.2.2. Létezhet-e „embertelen antropológia”?	184
3.2.2. A filozófiai antropológia elemei Lukácsnál	201

3.3. Etikai útkeresés	238
3.4. Demokrácia vagy totalitarizmus?	247
3.5. A „politikai végrendelet”	256
4. Lukács helye a 20. századi európai filozófia történetében	261
5. Memories and identities of Lukács	267

Bevezetés

„Ki is volt valójában Lukács György?”

Az a kérdés: „Ki is volt valójában Lukács György?” bizonyára meglepőnek tűnhet azok számára, akiknek a magyar filozófus neve ismerősen cseng, avagy már ismertnek vélik. Tudják, hogy ki volt. De talán nem is olyan egyszerű ez, ha a kérdést tovább feszegetjük: „Van-e *igazi* Lukács?”, azaz a hosszú életet megélt gondolkodó *melyik időszaka, melyik periódusa az igazi?* Melyik „a” Lukács? Most figyelmen kívül hagyjuk azokat az értelmezéseket, amelyek szerint Lukács ma már igazán nem számottevő tényező a filozófiában. Csak azokról szólunk, akik tudják: Lukács György olyan filozófus és esztéta volt, aki a 20. században döntően befolyásolta az európai és magyar gondolati, eszmei (olykor történelmi) fejlődést.

Tudni kell, hogy ezt a kérdést, hogy „ki is volt ő”, a Lukácsról szóló szakirodalom mind a mai napig vitatja, és távolról sincs benne megegyezés. Joggal veti fel egyik tanulmányában a párizsi *École des Hautes Études en Sciences Sociales* kitűnő Lukács-kutatója, Nicolas Tertulian, azt a kérdést: „Existe-t-il *un* ou *plusieurs* Lukács?”, egy vagy több Lukács létezik-e?¹ Arra a vitára utal, amely a magyar gondolkodó különböző időszakaiban írott műveinek koherenciájára és korszakolására vonatkozik.

S valóban, a szakértők e kérdésben rendkívül eltérő álláspontokat fogalmaznak meg. Sokan csak a „fiatal”, még nem marxista Lukács gondolatait tartják filozófiatörténetileg relevánsaknak. Dicsérik a Thália Társaságban, a Vasárnapi Körben viselt meghatározó szerepét, a Max

¹ Nicolas Tertulian: *Préface*, in: György Lukács: *Journal 1910–1911*, Párizs, 2006. Éditions Payot – Rivages, 7. old.

Weber heidelbergi köréhez tartozó ragyogó esztétát, filozófust, a Firenzében tartózkodó, Fülep Lajossal együtt dolgozó tudós kutatót. Fiatalkori fő művének és Lukács egyik legjelentősebb kötetének *A lélek és a formák* esszégyűjteményét vagy *A regény elméletét* nevezik. Van, aki benne az 1910-es évek végi 1920-as évek eleji „romantikus forradalmárt” látja, mások azt az antikapitalista szellemiségű „professzort”, aki számára a forradalmi erőszak volt a kultúrához vezető út. Sok olyan kutató van, aki úgy véli, hogy a 20. század egyik meghatározó művének az 1923-ban megjelent *Történelem és osztálytudat*ot lehet tekinteni, azzal a megszorítással, hogy amit e műve után írt, az már filozófiailag vagy esztétikailag nem releváns.² Olyan kutató is van, aki szerint a berlini fal leomlása Lukács egész életművét maga alá temette.

Még mások azonban éppen a marxista Lukácsot tartják az „igazi” Lukácsnak, az 1918 előtt született műveit szinte nem is tárgyalják. Elismérik a *Történelem és osztálytudat* korszakos jelentőségét, van, aki ezt tartja az „igazi” Lukács egyetlen fő művének, sem az előzőeket, sem az utána következőket nem méltatja, nem becsüli. Lukács saját eszméi fejlődését közismerten a Marxhoz vezető útként írta le, és élete végéig ehhez ragaszkodott is. Ezen a lukácsi úton számos kiváló mű született, amelyeket a szakirodalom alkalom adtán idéz is. Gondolunk itt a *Történelem és osztálytudat*, *A fiatal Hegel*, *Az ész trónfosztása*, *Az esztétikum sajátossága* című művére, és nem utolsósorban késői filozófiai fő művére, *A társadalmi lét ontológiájára*. Sokan Lukácsot a 20. századi ontológia egyik fő teoretikusának tartják. Mások keményen bírálják, míg mások elfogadják *Az ész trónfosztása* gondolkörét is, az irracionalizmus vagy a dekadentizmus bírálatát. Sok a kritikusa a késői esztétikai fő mű visszatükröződési elméletének is. Az *Ontológiát* pedig saját tanítványai, a Budapesti Iskola képviselői még Lukács életében hevesen bírálták.

² Ezeket a koncepciókat itthon (a részletekben különbözően, de mégis egyértelműen) fokozatosan tették magukévá a Budapesti Iskola képviselői, Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Vajda Mihály és Márkus György. Lásd: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*, Budapest, 1995. T-Twins Kiadó – Lukács Archívum kiadása (válogatta és szerkesztette Kardos András).

Nincs, tehát, „egy Lukács”? Lehet-e egységes értelmezését adni Lukács életművének? Mi erre teszünk kísérletet, amikor Lukácsot eredeti, koherens és *autonóm filozófusnak* nevezzük, akinek az *oeuvre*-je csak egész életművének egységes értelmezéséből bontakozik ki.³ Könyvünkben ennek bizonyítását kívánjuk elérni úgy, hogy közben Lukácsnak magának az önértékelését (amely időnként jelentősen orientálta az értelmezéseket) olykor némi fenntartással kezeljük.⁴ Szerintünk ugyanis Lukács – sok más kortárs filozófushoz hasonlóan, elsősorban a körülmények miatt sokszor – „rejtőzködött”. Visszaemlékezéseit, életrajzait és interjúit sokszor szükséges dekódolni.

Tisztában vagyunk azzal, hogy interpretációnkat legalább két oldalról érheti bírálólat. Bírálják majd az „ortodox” marxisták, akik szerint Lukácsot mindenképpen és egyértelműen a marxista filozófiai tradícióhoz kell kötni, mert lehetetlen elvitatni tőle marxi kötődését, hiszen mindig is Marxhoz akart eljutni. Mások, a „megtagadók”, a Lukács-hoz egykor nagyon is közel állók, a most „mellüket verő bűnbánók” nem tudják elfogadni, hogy Lukács „csak marxista” lett volna, ezért a fiatal Lukács koncepcióját preferálják (még 2016-ban egy római konferencián is) úgy, hogy szerintük Lukács életműve 1918-cal vagy legfeljebb 1923-mal lezárul. Utána már jelentéktelen volt a szerepe az európai filozófiában. A mi értelmezésünk szerint mindkét megközelítés az *értelmezés zsákutcája*. Ennek a dichotóm jellegű téves interpretációnak a következménye, hogy a hazai (és részben nemzetközi) Lukács-kutatás ott tart ma, ahol tart.

Mi saját értelmezési kísérletünkben a minden gondolkodó esetében alkalmazandó *fejlődés elvét* alkalmazzuk, amely segítségével egész életművét egységesként fogjuk fel. Ezzel azt szeretnénk kimutatni, hogy hosszú életpályáján Lukács a legkülönbözőbb gondolati irányokhoz csatlakozott, de végül is – bár Marxhoz szeretett volna elérni – saját magához jutott

³ Ez a könyv a Nápolyban 2005-ben megjelent monográfiám továbbfejlesztett és kibővített változata. Lásd Tibor Szabó: *György Lukács. Filosofo autonomo*, Napoli, 2005. La Città del Sole (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici).

⁴ Mi sem akarunk „ugyanúgy beszélni”, ahogyan azt Böcskei Balázs írja Lukácsról: „egy bizonyos kritikai szcénában évek óta ugyanúgy beszélnek”. Lásd Böcskei Balázs: „Ki látott engem?”, Bevezető a *Fordulat 10. számához*, in: *Fordulat 10. Lukács György 125., Új folyam, 10. sz. 2010. 3. old.*

el, azaz saját értelmezésével akaratlanul is distanciálta magát Marxtól. Ennek következtében autonóm, csak rá jellemző filozófiát dolgozott ki. Az európai filozófia történetében pedig a *Budapesti Iskola* és a *Lukács Iskola* megalapítójaként és legfőbb képviselőjeként helyezhető el. Erre filozófiájának mélysége és – az elfogulatlan, ideológiamentes értelmezésekben is következetesen hangoztatott – nagyszerűsége minden tekintetben feljogosítja.

Ha figyelmesen olvassuk késői műveit, az önállóságra törekvésre ő maga is többször utal, amikor arról beszél, hogy van „saját” filozófiája.⁵ Mindig is tudta, hogy „sok tekintetben ellentétes világnézeti irányzatok harcoltak benne”, de ez természetes is, hiszen ugyanezt a jelenséget a 20. századi gondolkodók legtöbbször meg lehet figyelni.⁶

Mi ezen a nyomon indulunk el értelmezésünkben, amikor polémiáin keresztül, az egész életművet fejlődésében, szétszakíthatatlan egységként, azaz egységesként kezeljük, és – más nehezen klasszifikálható, komplex életművet maga után hagyó filozófushoz hasonlóan – autonóm gondolkodónak tartjuk *a szinte egyetlen, külföldön is elismert magyar filozófust*.

Szeged–Róma, 2016. május 28.

⁵ Lásd például Lukács György: *Megélt gondolkodás*, in: *Curriculum vitae*, Budapest, 1982. Magvető Kiadó, 36. old. (A továbbiakban: CV.)

⁶ Lukács György: *Utam Marxhoz*, I–II. köt., Budapest, 1971. Magvető Kiadó, 18. old. (A továbbiakban: UM.)

1. Lukács György, az autonóm filozófus

1. Fiatal és/vagy idős Lukács?

A hazai és nemzetközi Lukács-szakirodalom még ma is vissza-visszatérő motívuma a fiatal és idős Lukács közti különbség, eltérés, sőt szembeállítás problémája.

A Lukács-követő francia gondolkodó, Lucien Goldmann például azt állítja, hogy „el lehet felejtetni Lukács György késői fejlődését, és el kell őt helyezni azok között a nagy egyetemi emberek között, akik a századelőn Heidelbergben éltek”.⁷ Hasonló állásponton van az amerikai George Lichtheim is, aki szerint „csak a fiatal Lukács” művek hoztak tartós elismerést számára.⁸ Michael Löwy 2003-ban tanulmányt írt a Kiho Yuiken című japán lapban ezzel a címmel: *We need Lukács as Romantic Marxist*, utalva fiatalkori, már marxizáló, de nem késői műveinek fontosságára még napjainkban is.⁹ A Budapesti Iskola néhány képviselője szintén hasonló álláspontot képvisel, és csak a fiatal Lukács írásait és koncepcióját tartja elfogadhatónak vagy egyáltalán filozófiailag relevánsnak. Ezt az irányultságot nyomon lehet követni *A Budapesti iskola* című kétkötetes tanulmány-gyűjteményből. Mások, épp ellenkezőleg, mint például az olasz Lukács-kutató, Guido Oldrini elutasítja a „fiatal Lukács (ideológiai) mítoszát”. Elismeri a fiatal Lukács teljesítményének nagyszerűsége-

⁷ Lucien Goldmann: *Lukács et Heidegger*, Párizs, 1973. Éditions Denoël, 60–61. old.

⁸ George Lichtheim: *Guida a Lukács. Il maestro del marxismo occidentale*, Milano, 1978. Rizzoli, 175. old.

⁹ Michael Löwy: *We need Lukács as Romantic Marxist*, Kiho Yuiken, Osaka, 2003. 11. sz. 85–88. old.

gét, de szerinte „nem megengedhető, hogy a tudomány dimenziójában az idős Lukács kárára felértékeljük a »fiatal« Lukácsot”.¹⁰ Azért sem, mert Oldrini szerint éppen ebben rejlik igazi eredetisége.

Lukács maga is erősítette a „marxista Lukács” képet saját magáról. A *La Quinzaine Littéraire*-nek adott interjújában, 1966-ban, azt nyilatkozta, hogy „igazi műveit” hetvenéves korában, azaz az 1950-es évek közepétől kezdte írni. Az *Utam Marxhoz* 1969-es előszavában ezt a nevezetes mondatot írja: „ma, több mint nyolcvanéves koromban még igazán döntő jellegű műveim megírása előtt állok” (CV. 373). Nem befolyásolta ezzel túlságosan is a saját interpretációját? – kérdezhetnénk. Mindig is bírálta azokat (például Sartre-ot), akik kétségbe akarták vonni materializmusát. Ernst Blochot, egykori barátját, például azért bírálta, mert a késői Lukács koncepcióját *A regény elmélete* szemlélete alapján kifogásolta.

Sőt, mostanra már az a – véleményünk szerint – szinte tarthatatlan helyzet alakult ki, hogy (talán az imént említett jelentős Lukács-kutatók nyomán) vannak elkötelezett hívei a fiatal Lukácsnak, akik nem szívelik, sőt kifejezetten elutasítják az idős Lukács koncepcióját és vannak, éppen ellenkezőleg, olyanok, akik csak az idős Lukács műveit tartják elfogadhatónak.

Ennek az erőteljes elkülönülésnek különféle okai lehetnek: azok, akik az első időszakot ítélik jónak, úgy vélik, hogy csak ezek a fiatalkori művek illeszthetők be a tradicionális európai filozófiai gondolkodásba, és általában elutasítják Lukács 1918. decemberi „pálfordulását”. Nem tudják elfogadni (ahogyan Guido Oldrini világosan és tőlük elhatárolódva utal is rá) Lukács marxizmusát. Ebben is van, aki (például a Budapesti Iskola¹¹ egyik képviselője, Fehér Ferenc) engedékenyebb, mert még elfogadja a *Történelem és osztálytudat* koncepcióját „hibáival” együtt sőt,

¹⁰ Guido Oldrini: *Giovane Lukács o Lukács maturo?*, in: *György Lukács nel centenario della nascita 1885–1985*, Urbino, 1985. Edizioni Quattro Venti, 25. old.

¹¹ Mi elemzésünkben azt a terminológiai és tartalmi megkülönböztetést használjuk, amit Hell Judit, Lendvai L. Ferenc és Percz László vezettek be, amikor különbséget tettek a Budapesti Iskola négy tagja és a Lukács Iskola számos képviselője között. Lásd: *Magyar filozófia a XX. században*, Budapest, 2001. Áron Kiadó, 261–282. old.

termékenyítőnek is gondolja, csak későbbi felfogását tartja elfogadhatatlannak. „Lukács 1923-ig a század egyik legnagyobb filozófusa volt...”¹² – mondta Fehér Ferenc egyik interjújában. Mi az oka, hogy utána már nem volt az? Hasonlóan nyilatkozik Fejtő Ferenc, aki szerint, ami Lukács munkásságából mint „tartós mű” megmarad, az a *Történelem és osztálytudat*.¹³ Heller Ágnes ettől némileg eltérően foglal állást, de ő is úgy véli, hogy késői művei már nem mutatják fel azt a jelentős gondolkodót, aki egykor Lukács volt.¹⁴ Szerinte például *A társadalmi lét ontológiája* egyenesen „fiaskó”, kudarc volt, mert hiányzott belőle a belső koherencia, és „minden tekintetben mögötte marad az *Esztétika* koncepciójának és kivitelezésének”.¹⁵ A kanadai Joós Ernő szerint az *Ontológia* egyenesen „megdöntötte a marxizmus alaptételét”, mert Lukács „rájött, hogy az emberi tudat nem lehet az anyag kivetülése”.¹⁶

Mások viszont, pont ellenkezőleg, kimutatják, hogy Lukács szinte csak marxista korszakával és koncepciójával azonosítható. Lukács marxista filozófus volt és maradt, akinek útja a polgári filozófia különböző áramlatain és irányzatain keresztül vezetett el a fősodorhoz: marxizmusához. Perry Anderson szerint Lukács a „nyugati marxizmus” egyik fő képviselője Louis Althusserrel, Herbert Marcusével, Antonio Gramscival, Henri Lefebvre-rel, Theodor W. Adornóval és Karl Korschsal együtt.¹⁷

¹² Fehér Ferenc interjút Veres András idézi Lukács György irodalomszociológiája című könyvében (Budapest, 2000. Balassi kiadó, 9. old.). Egy másik interjújában Fehér Ferenc ezt mondja: „ha valaki egész életében készülődik egy feladatra, de még csak a közelébe sem jut, akkor ez talán a legmélyebb kritikája egy életnek”. Idézi Palcsó Mária: *Az inkognitóját felfedő etika. Lukács György kései etika-tervei* (Debrecen, 2001. PhD-dolgozat) című írásában.

¹³ Fejtő Ferenc: *Georges Lukács entre le dogmatisme et le révisionisme*, in: *Lukács-recepció Nyugat-Európában (1956–1963)*, (szerk. Tallár Ferenc), Budapest, 1983. MTA Filozófiai Intézet – Lukács Archivum, 140. old.

¹⁴ Heller Ágnes – Kőbányai János: *A bicikliző majom*, Budapest. 1998. Múlt és Jövő kiadó, 174. old.

¹⁵ Heller Ágnes: *Az idős Lukács filozófiája*, in: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*, Bp. 1995. T-Twins Kiadó – Lukács Archivum, I. köt. 430–431. old.

¹⁶ Joós Ernő: *Erkölcsei mélypont*, Pesti Hírlap, 1991. október 22. 6. old.

¹⁷ Perry Anderson: *Considerations on Western Marxism*, London, 1976. New Left Books. Ezt a véleményt Lukács maga is többször hangoztatta. Lásd: *Curriculum vitae*,

A „nyugati” jelző természetesen már árnyalja is a „marxizmus” kifejezést, mert arra a sajátosságra utal, hogy ezeknek a szerzőknek az életművében nagy szerepet játszott a nyugat-európai idealizmus (Kant, Hegel, Kierkegaard, Croce és mások), és kifejezetten a fiatal Marx humanista koncepciója, a Feuerbach-tézisek gondolköre, a praxis fogalma. A Lukács Iskola tagjai közül sokan, például a kiváló sinológus és marxista filozófus, Tőkei Ferenc, úgy értelmezik, mint „autentikus marxistát”, aki képes volt megújítani és a 20. század igényeihez igazítani a marxizmust.¹⁸ Tőkei Ferenc az egyik szegedi Lukács-konferencián Lukácsot olyan „monumentális felvilágosítónak” nevezte, akinek hibái és tévedései is rendkívül tanulságosak.¹⁹ A külföldi szerzők közül ki kell emelni e tekintetben Nicolas Tertulian nevét és ez irányú munkásságát, aki a marxista Lukács esztétikáját és ontológiáját igen nagyra értékeli.²⁰ Nem hanyagolja el a korai műveket sem, de a hangsúlyt egyértelműen a „marxista Lukácsra” teszi. Hasonló állásponton van a neves olasz filozófus, Giuseppe Prestipino, aki 2002-ben megjelent igen terjedelmes könyvében meghatározó jelentőségűnek tartja a késői Lukács írásait.²¹

id. kiad. 365. old. Perry Anderson könyvéről lásd írásomat: *Megjegyzések a „nyugati marxizmus” történetéhez*, Magyar Filozófiai Szemle, 1979. 3–4. sz. 533–537. old. A marxizmus történetével kapcsolatban lásd még írásomat: *Marxtól a kritikai marxizmusig. Marxizmustörténet négyezer oldalon*, Valóság, 1984. 1. sz. 108–110. old.

¹⁸ Lásd például Tőkei Ferenc egyik írását, amelyben Lukács életművét „a marxista filozófia és esztétika nemzetközi rangú teljesítményének” nevezi, amiért is Lukácsnak „helye ott van századunk magyar és európai kultúrájának klasszikusai között”. Lásd Tőkei Ferenc: *Kortársunk-e Lukács György?*, Magyar Nemzet, 1985. április 13. 9. old. Lásd még: Thoma László: *Lukács György és a magyar kultúra. Beszélgetés Tőkei Ferencsel*, Kritika, 1983. 7. sz. 27–28. old.

¹⁹ Tőkei Ferenc: *Monumentális felvilágosító*, in: *Lukács és a modernitás. Lukács az európai gondolkodás történetében* (szerk.: Szabó Tibor), Szeged, 1996. Szegedi Lukács Kör kiadása, 9–10. old.

²⁰ Nicolas Tertulian: *La pensée du dernier Lukács*, Critique, (Párizs), 1990. 517–518. sz., 594–616. old.

²¹ Giuseppe Prestipino: *Realismo e utopia. In memoria di Lukács e Bloch*, Roma, 2002. Editori Riuniti. A könyvnek lásd különösen *Il modello di un'arte-verità. Lukács 1933–1953* című fejezetét (503–526. old.).

2. Az autonóm filozófus társadalom- és emberfelfogása

Minden hasonló interpretációban természetesen mindig van igaz mozzanat, hiszen Lukács minden időszakában születtek kiváló írások, elemzések, teóriák, de lehetséges, hogy átlagos – a kor által meghatározott – színvonalú munkák is. Mégis, a fenti interpretációs kánonok, úgy véljük, egyre kevésbé tarthatóak. Ezért mi teljesen más úton indulunk el értelmezésünkben.

Véleményünk szerint ugyanis *nincs és nem is lehet két Lukács: csak egy van, s az autonóm filozófus*, a Budapesti Iskola és a Lukács Iskola megalapítója és legfőbb képviselője.²² Olyan eredeti, szuverén gondolkodó, aki Arisztotelészből, Spinozából, Kierkegaard-ból, Hegelből, Kantból, Marxból és más jelentős gondolkodók munkáiból kiindulva, önálló, eredeti filozófiát dolgozott ki. S ez csak rá jellemző. Autonóm jellege tehát abban áll, hogy nem engedi magát eltéríteni legkorábbi meggyőződésétől, hogy – Lyotard terminusával élve – nagy meta-narratívát hozzon létre. Mindig is a „Nagy Művet” kívánta létrehozni, ahogyan azt a 18–19. században tették elődei. Néha, persze, időskorában már tiltakozott ez ellen. Mégis, úgy véljük, ez a műveiben megtalálható és általa annyira óhajtott koherencia, organikuság egyik, talán legfőbb jellegzetessége. Gondolkodásának autonóm jellegét az is mutatja, hogy végig az volt a szándéka, hogy leírja korának fő, nem is olyan könnyen értelmezhető tendenciáit.

A „két-Lukács”-kánont azok hangsúlyozzák, akik a Lukács által felvetett problémák megoldási variációit részesítik előnyben, nem magukat az általa felvetett problémákat. A folyamatosság és a megszakított-

²² A Lukács Iskola képviselői közül említsük meg Hermann István, Tőkei Ferenc, Mészáros István, Krassó Miklós nevét. Nagyon sokan közel álltak hozzá, a legkülönbözőbb orientációjú szerzők: Eörsi István, Almási Miklós, Vezér Erzsébet, Sziklai László, Radnóti Sándor, Szerdahelyi István, Ungvári Tamás, Bizám Lenke, Mészáros Vilma, Bence György, Kis János stb. Zoltai Dénes, akit Lukács maga egy alkalommal a Budapesti Iskolához sorolt Heller, Márkus, Fehér és Vajda mellett, ezt írja: „erkölcsi kötelességemnek tartom kijelenteni: az a Lukács, akit én ismertem, nem holmi csak megigazultak számára fenntartott szekta ilyen-olyan próbákat sikerrel letett tagjai számára akart »iskolát« alapítani”. Lásd Zoltai Dénes: *Lukács – a nevelő*, Doxa, 1986. 8. sz. 12. old.

ság nála is, mint minden gondolkodónál, megvan.²³ A megoldásokban, ahogyan minden korábbi és későbbi filozófusnál, valóban néha lényegi eltérés is könnyen kimutatható nála is. A probléma felvetésben azonban a filozófus Lukács egész életén keresztül valóban következetes: az ember helyét és viszonyrendszereit keresi a világban, nem is annyira a természetben, hanem inkább és elsősorban a társadalmi létben.²⁴ Egyik korai, 1908-as írásában például még bírálja a marxizmust, amely „gyakorlatilag minimumra akarja redukálni az egyes ember jelentőségét” a világban.²⁵ A marxizmusról alkotott véleménye majd alapvetően meg fog változni, de az ember-problematika akkor is (például az *Ontológiában*, amikor a „szubjektív faktor” jelentőségéről és az „echte Mensch”-ről beszél) előtérben marad nála, igaz, a materiális és társadalmi létbe ágyazottan.²⁶

Ezzel a társadalomontológiai és antropológiai kérdéskörrel függ össze az összes többi probléma, amelyet felvet. Emlékeztetnék rá, hogy például a realizmus kérdését is az ember szempontjából ítéli meg és teoretizálja az 1930-as években. Lukács, tudjuk, mindvégig elutasította a filozófiai

²³ A lélek és a formák, valamint Az esztétikum sajátossága között meglévő párhuzamosságokról, „gyakran azonos terminológiában” kifejezett „eszméiről” (objektiváció, az „egész ember” és az „ember egésze” ellentétpárja, a „homogén médium” kategóriája, a „művészet defetiszizáló missziója” stb.) Márkus György ezt írja: „korántsem kívánjuk ezen egyezések alapján egyszerűen felcserélni a Lukács fejlődésének diszkontinuitására vonatkozó általánosan elterjedt képet a »kontinuitás« nem kevésbé egyoldalú – s még inkább félrevezető – hangsúlyozásával”. In: A *Budapesti Iskola*, id. kiad. 38. old.

²⁴ Ezt a folyamatosságot képviselte Lukács-elemzésében a magyar származású angol tudós, Robert N. Berki, aki szerint Lukács úgy őrizte meg identitását, hogy közben az adott kor igényeinek megfelelően változtatta felfogását. A késői Lukács „humanizmusa” pedig – Berki szerint – a korai évek gondolkodásával mutat szoros kapcsolatot. Lásd Robert N. Berki: *Evolution of a Marxist Thinker*, in: *Problems of Communism*, 1972. 21. sz. (nov. – dec.), 52–61. old.

²⁵ Lukács: *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében*, Budapest. 1980. Akadémiai Kiadó, 31. old. Egyik 1911-es művében szintén elítélően jegyzi meg: „a marxista történelem- és életfelfogásnak talán a legerősebb tendenciája a pusztán egyéni akaratok, meggondolások, érzések jelentőségét, amennyire lehet, leszállítani...” In: Lukács: *A modern dráma fejlődésének története*, Budapest, 1978. Magvető, 391. old.

²⁶ Erről a kérdésről lásd cikkemet: *Elemente der philosophischen Anthropologie beim späten Lukács*, in: Lukács 2001. *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, Bielefeld, 2001. Aisthesis Verlag, 163–173. old.

antropológiát mint önálló diszciplínát. Mégis, véleményünk szerint egész gondolkodása a társadalomelmélet és a filozófiai antropológia kölcsönhatásának köréből érthető és magyarázható meg úgy, hogy ha Lukácsot egy koherens embernek és gondolkodónak fogjuk fel.²⁷ Habitusára nem volt jellemző a dezorientáltság. Igaz: sokfelé tájékozódott, főleg munkássága kezdeti időszakában. Szerdahelyi István meg is rója ezért, és korai felfogását zavarosnak, kifejezetten „eklektikusnak” nevezi.²⁸

Mégis, világosan kirajzolódik életművéből, hogy Lukács törekedett bizonyos fokú rendszerezésre, szintézisre egyes munkáival. Gondoljunk itt elsősorban a *Regény elmélete*, a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, *Az ifjú Hegel*, a *Történelmi regény*, *Az ész trónfosztása*, *Az esztétikum sajátossága*, *A társadalmi lét ontológiája* című könyveire. Későbbi műveiben mindig felfedezhetőek azok a motívumok, amelyek őt már a kezdetektől, szinte a legkorábbi időszaktól kezdve folyamatosan foglalkoztatták.

3. Lukács önértékelése

Lukács mindig is úgy érezte, hogy életműve organikus egységet alkot, és nincs benne megszakítottság, hanem épp ellenkezőleg: a folyamatosság jellemzi őt és műveit. Eörsi István így emlékezik vissza az egyik magnóbeszélgetésen elhangzott lukácsi mondatra: „minden dolog énnálam valaminek a folytatása. Az én fejlődésemben, azt hiszem, nem organikus elemek nincsenek”.²⁹ A *Marxismus und Stalinismus* című, 1970-ben Hamburgban megjelent könyvében azt írja, hogy életművében minden szervesen összetartozik, és „egyes folytatása” korábbi gondolatainak. A *Gelebtes Denken*ben pedig így ír: „marxizmus: minőségi változás, de nem törés fejlődésben, mint sokaknál”. Véletlenül érezhette és gondolhatta ezt Lukács?

²⁷ Palcsó Mária már idézett PhD-dolgozatában azt állítja, hogy az *Ontológia* „lényegében álcázott antropológia”.

²⁸ Szerdahelyi István: *Lukács György*, Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó, 29. old.

²⁹ Lásd Lukács György: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*, Budapest, 1989. Magvető Könyvkiadó, 22. old. (A szövegben: MÉ.)

Minderre ráépült még az, hogy az 1930-as évektől kezdve (de különösen 1946-tól) viszont folyamatosan bírálta egész korai alkotó periódusának műveit, különösen saját kifejezésével élve: „marxista tanulóéveinek” könyvét, a *Történelem és osztálytudat*ot azzal, hogy a marxi koncepció elmélyültebb tanulmányozása során kiderült számára, hogy abban nem igazán tudta még elsajátítani Marx felfogását. Nem is beszélve annál is korábbi, 1918 előtti műveiről, amelyekről – néhány kivételtől eltekintve – nagyon sok bíráló szót ejtett elsősorban az 1960-as években. Életművének egyik legnagyobb kérdőjele (a magyarázatokon túl) az elfelejtett heidelbergi bőrönd, amely fontos kéziratokat és mintegy kétezer levelet (!) tartalmazott korai időszakából.³⁰ Felettébb érdekes és máig tisztázatlan epizódja ez az igen jó memóriával rendelkező filozófus életének.

Tévedett volna abban, ahogyan saját magát megítélte? Nem hisszük. De másképpen gondoljuk, ahogyan ő. Szerinte műveiben fellelhető folyamatosság és szerveztség a Marx iránti érdeklődésében nyilvánul meg, mint nem egy, a Frankfurter Iskolához tartozó gondolkodónak. Kimutatható, hogy ez az állítása tényszerűen nem igazolható. Annak ellenére sem, hogy a Lukács-interpretációkban gyakran találkozunk ezzel az ortodox nézettel. Alberto Scarponi, az *Ontológia* kiváló olasz fordítója, például osztja ezt a véleményt: „la vita di Lukács è davvero priva di elementi disorganici”³¹, azaz Lukács életében valóban nincsenek nem-organikus elemek, utalva Marxhoz való kapcsolódására. Ha ez így van, akkor például a Thália Társaság és *A modern dráma fejlődésének története* hova tartozik? Aki bekapcsolódott ebbe a munkába, és aki megírta ezt a könyvet, az egy másik ember volt? Két Énje lett volna Lukácsnak? Nem, hanem a „Nagy Művet”, az igazi elbeszélést akarta megírni.

Ráadásul, amikor Marxra hivatkozott, hol erről, hol arról az oldalról bírálták. Hosszú élete során miért tartották őt mindig hol revizionistának, hol dogmatikusnak? Volt ennek alapja? A „marxizmus reneszánszának” ontológiai alapú megújítását sem fogadta a kritika egyöntetűen.

³⁰ Erre a heidelbergi bőröndre *Életrajz magnószalagon* című részletes önéletrajzában sem tér ki. A levelek nagy részét lásd: Lukács György *levelezése (1902–1917)*, (szerk. Fekete Éva és Karádi Éva), Budapest, 1981. Magvető Kiadó.

³¹ György Lukács: *Pensiero vissuto*. Roma, 1988. Editori Riuniti, XXIV. old.

Csak a politikai helyzet változásai okozhatták ezt? Nyilván azok is. Tudjuk, milyen nehéz vitákkal és vádakkal kellett szembenéznie, akár 1929-ben, a Blum-tézisek, akár 1949-ben az *Irodalom és demokrácia* kötete kapcsán, vagy éppen 1956 után, Snagovba történt elhurcolását követően. Nem volt könnyű a sorsa 1919 után sem, amikor száműzetésre kényszerült, vagy a fasiszmus hatalomra kerülése után sem, amikor a sztálini Szovjetunióba ment. Miért vádolták őt folyamatosan a marxizmustól való eltávolodással,³² és miért kellett elhagynia hazáját? A „Tan”-tól eltérő, *heterodox gondolkodó volt*, ha marxista periódusára gondolunk.

Egyszerű tehát a felelet erre a számtalan felvetett kérdésre: Lukács mindig is *önmaga volt*. Nem hódolt be semmilyen efemer, múló divatnak. A *saját útját követte*.³³ Útja, szemben azzal, amit magáról állít, nem Marxhoz, hanem önmagához vezetett.³⁴ Majd pedig később saját Iskolát teremtett. A Budapesti Iskola négy képviselője – bár fejlődésük természetesen tovább, már tőle sokban eltérő úton haladt – véglegesen nem tudják (és talán nem is akarják) elkülöníteni magukat Mesterüktől. Ahogyan Vajda Mihály mondja: a „Mester” nem engedi szabadulni, „fogva tartja”. Valamilyen szinten ők is vállalják munkásságuknak ezt az időszakát. A Lukács Iskola esetében a helyzet talán még inkább egyszerűbb. Közülük sokan vallották, vallják magukat „lukácsistának”. Mindkét Iskola képviselői átvettek tőle néhány, kitörölhetetlenül, már Mesterüknél is megfigyelhető

³² A politikai-ideológiai széljárásnak megfelelően különösen az egykori NDK-ban, de itthon és az egykori Szovjetunióban folyamatosan és visszatérően vádolták meg hol dogmatizmussal, hol revizionizmussal. Lásd erről például: Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen, Berlin, 1960. Aufbau Verlag.

³³ Erről hosszabban írtam Lukács's *Road to Himself* című tanulmányomban (The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy, vol. 11. *Contemporary Philosophy*, Ankara, 2007. Philosophical Society of Turkey, 37–39. old.).

³⁴ Lendvai L. Ferenc szerint Lukács 1918 végén „megérkezik Marxhoz”. Lásd Lendvai L. Ferenc: *A messianisztikus szektásság jegyében*, in: *A Magyar filozófiai gondolkodás a két világháború között*, Budapest, 1983. Kossuth, 48. old. Ugyanez a gondolat található meg egyik újabb könyvében: *A fiatal Lukács*. Budapest, 2008. Argumentum – Lukács Archivum kiadása.

jellemvonást. Lukács is, fiatalkorától kezdve a különállás és a meg nem alkuvás alapvető karakterjegyei alapján élt és alkotott.³⁵

Nem áll össze az életmű, tehát, annak az interpretátornak a számára, aki le akarja választani Lukács munkásságából az 1918 előtti vagy utáni időszakot, két (vagy több), egymástól mereven elkülönülő részre akarja osztani e komplex életművet. Szerintünk lehet őt életfilozófusnak, korai egzisztencialistának, az ontológiai irányzathoz tartozónak, marxistának nevezni, hiszen ezek mind életművének elemei.³⁶ Nem kétséges: rendkívül sok periódust is meg lehet megkülönböztetni *oeuvre*-jében. Hermann István, a Lukács Iskola egyik kiváló tagja, Lukács egyik hazai monográfusa, mintegy tizenegy szakaszt különít el Lukács gondolkodásában.³⁷ De ez mind Lukács, és Hermann István úgy is tárgyalja Mesterének munkásságát. Nem két (vagy három és több) emberről van szó: Lukács ugyanaz volt és maradt. Ebben egyezik felfogása Hanák Tiboréval, aki szerint „egyik szakasz sem igazibb, hanem legfeljebb csak későbbi vagy korábbi, mint a másik. Éppen ezért azt is mondhatjuk, hogy az igazi Lukács György nem más, mint életének egész folyamata.”³⁸

4. Érvek az autonóm Lukács mellett

Lukács-interpretációnkban mi azokhoz kívánunk kapcsolódni, akik már korábban is utaltak arra, hogy Lukács önálló, autonóm gondolkodó volt. Yvon Bourdet például könyvében azt írta, hogy a magyar filozófus „nem Marx követője, hanem beszélgetőtársa (*interlocuteur*) volt”.³⁹ Hanák Tibor is említette egy alkalommal, hogy Lukács legnagyobb hibája, „legsú-

³⁵ Erre utal Hermann István: *Lukács György élete* (Budapest, 1985. Corvina) című könyvében (10. és 23. old.).

³⁶ Ezért talán illúzió is, amit az *Ontológia* fordítója szorgalmaz, azaz, hogy „találjuk meg az igazi Lukácsot”. Lásd: Alberto Scarponi: *Accettare il vero Lukács*, L'Unità, 1990. április 23. 11. old.

³⁷ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága. Tanulmány a XX. század emberi lehetőségeiről*, Budapest, 1974. Kossuth

³⁸ Hanák Tibor: *A filozófus Lukács*, Párizs, 1972. Magyar Műhely, 49. old.

³⁹ Yvon Bourdet: *Figures de Lukács*, Párizs, 1972. Éditions Anthropos, 13. old.

lyosabb eretneksége” kritikusai szemében éppen autonóm gondolkodása volt.⁴⁰

Úgy véljük, Lukács sohasem akarta magát végleg elkötelezni semmilyen irányzat mellett. Ez vonatkozik a számára rendkívül lényeges marxizmusra is. Természetesen nem vonjuk kétségbe azt, hogy ha nem is Engelst, akit sok esetben bírált, de Marxot mindennél és mindenkinél többre tartotta a filozófia történetében. Tőle tanulta a legtöbbet. De saját koncepcióját is hol így, hol úgy minősítette, olykor visszamenőleg, késői elő- és utószavakban kissé „stilizálta” műveit. Egyetértünk Nyizsnyánszki Ferenc értelmezésével, aki szerint Lukács „kétféleképpen támaszkodik Marx gondolataira: változatlan formában, szó szerint idézve veszi át őket, vagy pedig *értelmezett formában* építi be azokat művébe”. Eleve úgy, ahogyan ő értette azokat. Így Lukács nem egyszerű „glosszátor” vagy „kommentátor”, hanem „önálló gondolkodó”.⁴¹ Magára Lukács a „marxist” (marxizáló) kifejezést is alkalmazta műveire, ami nem egyenlő a „marxista” kifejezéssel. Mégis, ő mindig csodálkozott, hogy a marxista tanokat követőket a 20. század jelentős értelmiségjei és filozófusai nem tartják igazán elfogadhatónak.

Tanulságos e tekintetben életének egyik epizódja, amikor 1945 után nyugat-európai filozófusokkal, többek között Karl Jaspersszel vitázott Genfben, és meg volt döbbenve, hogy vitapartnerei csodálkoztak kitűnő érvein. Ezzel kapcsolatban idézi fel azt a montesquieu-i mondást: „*Comment peut-on être persan?*” (MÉ. 285), azaz nyugati szemmel nézve, hogyan lehet valaki, aki ilyen művelt, tájékozott a filozófiában és nyelveket beszél, Marx követője?

Úgy lehetne, véleményünk szerint, pontosan megfogalmazni hovatartozását, hogy élete egy adott, hosszú időszakában kapcsolódott a marxista tanokhoz, és magát marxistaként szerette volna egyértelműen tudni, ahogyan Genfben, de ez nem jelentheti (ahogyan ő, valószínűleg bizo-

⁴⁰ Hanák Tibor: *Mi maradt meg Lukács Györgyből?*, Magyar Nemzet, 1991. június 11. 7. old. Azzal viszont nem értünk egyet Hanák Tiborral, hogy Lukács „soha nem lépte át – és nem is akarta átlépni! – a marxista hitvallás kereteit”.

⁴¹ Nyizsnyánszki Ferenc: *Néhány szempont az „Ontológia” módszerének vizsgálatához*, in: *Tájékoztató*, 1985. 2. sz. 34–35. old. (Kiemelés tőlem – Sz. T.)

nyos megfontolások alapján ezt a későbbiekben igyekezett elérni), hogy nem létezett volna korábbi időszaka, amelynek a saját, „igazi” filozófiájához vajmi kevés köze volt.⁴² Integráns életmű ez, amelybe minden műve beletartozik: ezért az eredeti életútért nevezzük őt *autonóm* filozófusnak.

Meggyőződésünk, hogy Lukácsot le kell és le lehet szakítani az *ortodox* marxizmus irányzatáról, és autonóm gondolkodóként a Budapesti Iskola és a Lukács Iskola megalapítójaként kell felfognunk. A 20. században más, nehezen klasszifikálható gondolkodók esetében (mint például a Frankfurti Iskola képviselőinél) használják ezt a lokális, helyhez kötött besorolást. Miért ne lehetne ezt Lukács Györgyre is, teljes joggal érvényesíteni? Nyilvánvaló, hogy Lukács maga is érezte felfogásának saját-szerűségét. Emlékeztetnénk rá, hogy nemegyszer beszélt írásaiban az „én marxizmusom”-ról, az „én filozófiám”-ról, valamint arról, hogy újszerű módon kell értelmezni a marxizmust, és „általános filozófiát” kell kidolgozni.

Talán éppen ezért, élete során igen kényelmetlen gondolkodónak számított. Kényelmetlen volt sokak számára „mássága”, és magának is sok (még személyes) problémája is akadt ez ügyben. Nagyon nehéz volt őt magát valahová is besorolni. Életművének koherenciáját a műveiben található sokféleség egysége adja, amely őt joggal predesztinálja úgy, mint „iskolaalapítót”.⁴³

Ha autonómiája *tartalmát* kellene megadni, azt mondhatnánk: Lukács gondolkodásának egységét egy bizonyos szempontból kétségtől polémiáinak jellege és tartalma, a társadalom mibenléte, illetve a társadalmi lét kérdése, az etika és az ezzel összefüggő filozófiai antropológia, valamint a különböző korokban mindig változó *kultúrkritika* (például az elidegenedés-kritika), a kapitalizmus, a kizsákmányolás és az elidegenedés bírálata, az objektum-szubjektum kölcsönhatás, a módszer elsődlegessége a filozófiában, az esztétikum és az etikum összekapcsolódása adja. Mindezeket a kérdéseket az ember helyével, szerepével, történelmi-tár-

⁴² Heller Ágnes is beszél, a *Történelem és osztálytudat* késői „visszavétele” kapcsán Lukács szándékos „felejtéséről”. Lásd: *A Budapesti Iskola*, I. köt. id. kiad. 406. old.

⁴³ Heller Ágnes szép esszét írt a „Mesterről”. Lásd: *Iskolaalapító*, id. kiad. 390–413. old.

sadalmi létével kapcsolja össze. Kezdetektől fogva bírálta a fennállót: olykor radikálisan (mint a *Történelem és osztálytudatban*), olykor finom, aesopusi nyelvezettel (mint például *A fiatal Hegelben*), olykor nyíltan (mint az *Ontológiában* és a *Demokratisierungban*). Néha azonban kényszer vagy akár saját elhatározása következtében „megbékélt” a fennállóval.

A nagy társadalmi és kulturális kérdésekre a „Nagy Mű” megírásának gondolatával, és mindig a pillanatnyi, adott helyzetből kiindulva reflektált. Ezt a kultúr- és társadalomkritikai reflexiót pedig hol történetileg, hol ontológiailag, hol esztétikailag akarja megalapozni.⁴⁴ Művei ebből az indíttatásból születnek, és koherenciájukat ez a *kritikai attitűd* adja meg, amely nyomán számos eredeti gondolat születik meg nála.

5. „Elavult”-e mára Lukács György?

Megfigyelhető a legújabb Lukács-szakirodalomban is (azért „is”, mert már a régiekben is felfedezhető) az a tendencia, hogy Lukácsot kiiktassák, „döglött kutyának” minősítsék, elméleti teljesítményét degradálják, és leminősítsék. Hanák Tibor például, aki szép könyvet írt róla az 1972-ben *A filozófus Lukács* címmel (Magyar Műhely, Párizs), alig húsz évvel később, 1991-ben, már egyértelműen arról értekezik, hogy „Mi maradt meg Lukács Györgyből?”⁴⁵ A jelenből száműzni kívánja a múltba, mivel szerinte Lukács a „múlthoz tartozik”. Mások úgy vélik, hogy Lukács nem létezik többé mint filozófus. Vajda Mihály például így érvel: „Lukács György nem létezik filozófusként. 1930 utáni magatartása, írásainak apologetikus kommunista beállítódása (a mélypont: *Az ész trónfosztása*, *A polgári filozófia válsága* és hasonló) kioltották premarxista és első marxista korszakának zseniális teljesítményét korunk filozófiájának tudatában.”⁴⁶ Vannak olyan értelmezések is, amelyek a posztmodern ide-

⁴⁴ Radikális kultúrkritikájáról elismerően írt Czine Mihály: *Élet és mű. Száz esztendeje született Lukács György* (Népszava, 1985. április 12. 3. old.) című cikkében.

⁴⁵ Hanák Tibor: *Mi maradt meg Lukács Györgyből?*, id. kiad. 7. old.

⁴⁶ Vajda Mihály: *Művészet és játék helyett – forradalom. Miért tűnt el Lukács György?*, in: uő: *Tükörben*, Debrecen, 2001. Csokonai Kiadó, 14. old.

jén idejétmúltnak tekintik a Lukács-féle abszolútum-diskurzust, és ezért tartják őt „elavult” gondolkodónak.

Hogyan is kell érteni ezeket az interpretációkat? A magunk részéről úgy véljük, hogy a Lukácsot valamilyen szinten eliminálni akarók szándéka filozófiatörténetileg és módszertanilag is nehezen tartható. Ha eltekintünk egy rövid időre Lukácstól, azt kell mondanunk, hogy az aktuális érdekek és az ideologikum igazából nem játszhatnának bele a tudományos interpretációba. Mi úgy véljük, hogy 1989 után paradigmaváltás következett be a Lukács-interpretációba, hiszen koncepciói egy részének aktualitása (például, a „marxizmus reneszánsza” vagy akár a demokratikus szocializmus megteremtésére irányuló elképzelése stb.) elveszett, mégis megmaradtak érvényesnek tekinthető más koncepciói és művei.⁴⁷

Módszertanilag is nehezen elfogadható egy filozófus teljesítményének leminősítése, mert ez általában nem a művek elfogulatlan, érdekmentes elemzésén alapul, hanem tudományon kívüli szempontokon. Ezt az elvet akkor is érvényesnek tartjuk természetesen, hogy ha – paradox módon – Lukács saját fiatalkori (az egyértelműség kedvéért mondva: idealista szellemiségű) műveinek önkritikájáról vagy Nietzsche-értelmezéséről van szó.

Most pedig, ami Lukácsot illeti: őt, minden problematikussága ellenére, véleményünk szerint, *nem lehet nem a 20. század egyik meghatározó filozófusának, esztétájának tartani*. A magyar filozófia történetében is azal emelkedik mindenki fölé, hogy ő nem csupán befogadta a nemzetközi filozófiai szakirodalom eredményeit, és továbbfejlesztette azokat, hanem tudományos teljesítményével, felkészültségével, széles körű tájékozottságával és fogalomalkotó és magas absztrakciós szintjével képes volt *vissza is hatni* a nemzetközi filozófiai gondolkodásra, képes volt befolyásolni annak 20. századi irányát. Ha műveit érdekmentesen, csak a szövegek filozófiai, esztétikai, kulturális tartalmára tekintettel, a hermeneutika eszközeivel vizsgáljuk, ma is evidens, hogy nemzetközi mércével mér-

⁴⁷ Lukács önéletrajzának olasz nyelvű közlése idején, már 1983-ban utaltam arra egy Rómában adott interjúmban, hogy az emlékezéseinél fontosabbak művei. Lásd Federico Sanguineti: *Ma le sue opere valgono più delle sue memorie. Autobiografia in forma di dialogo*, Paese Sera, 1983. július 29. 5. old.

ve is jelentős gondolkodóról van szó, hiszen bírálói is nem egy esetben használják rá a „zseniális” jelzőt.⁴⁸ Lehet, természetesen, megítélni őt mint embert, mint politikust, mint ideológust (ahogy saját magát nevezte a *Gelebtes Denkenben*). De ez az értelmezésnek egy másik szintje (bár ez is ő).

Szerintünk Lukács jelentőségét, mint minden filozófusét, művei fejlődésében és egységében (*totalitásában*) kell vizsgálni. Ekkor egyértelműen kiderül, hogy életművének koherenciáját a *sokféleség egysége* adja meg. Filozófusi képességei, hangsúlyozni szeretnénk: *képességei* az idők folyamán nem gondoljuk, hogy romlottak volna. Az pedig, hogy álláspontja az idők során (de milyen nehéz idők során!) változott, azt minden gondolkodó, így Lukács esetében is természetesnek kell felfognunk. Autonóm személyiség és a nemzetközi filozófiai közéletet olykor alapvetően befolyásoló *szuverén gondolkodó* volt.

Aztán, hogy értékítéleteivel bizonyos vonatkozásban nem tudunk ma mit kezdeni, vagy hogy a nagy meta-narratíva megírása melletti konok kitartása ma, a posztmodern idején illúziónak látszik: ez lehetséges. Hogy műveinek, kérdésselvetéseinek egy része ma már érdektelen számunkra: igen, ez lehetséges. Ne feledjük azonban, hogy csak a jelentős gondolkodóknak van megtermékenyítő vagy akár elidegenítő hatásuk az utókorra (Tőkei). Lukács pedig, ahogyan a mai hazai és nemzetközi filozófiai életet ismerni véljük, jelentős és önálló filozófiát kidolgozó gondolkodója volt a 20. századnak, aki nélkül sok eszmei, filozófiai és esztétikai jelenség, vita és párbeszéd meg sem érthető a korból.

Abból azután, hogy politikai nézetei ma nem aktuálisak, még nem következik egyrészt, hogy filozófiája nem lenne tanulmányozásra érdemes, vagy hogy elméleti nézetei például az ontológiáról vagy az avantgárd irodalomról közvetlenül ezzel lennének kapcsolatban. Másrészt az sem következik ebből, hogy másutt (Indiában, Argentínában, Törökországban, Mexikóban, Japánban, Brazíliában stb.) nem lehetnek érdekesek a

⁴⁸ Perecz László például „lenyűgöző életműről” beszél. Lásd Perecz László: *Hűséges hűtlenség. A Budapesti Iskola tagjai Lukács Györgyről*, Népszabadság, 1998. január 24. 26. old. Lásd még: Földényi F. László: *A fiatal Lukács*, Budapest, 1980. Magvető Kiadó, 6. old.

kapitalizmust és mai formáját, a globalizmust is érintő kultúr- és társadalomkritikai nézetei.⁴⁹ A kapitalizmussal szembeni elméleti kételyek közül sok (például az elméleti kapitalizmusellenesség, a kizsákmányolás, a harmadik világ vagy az ökológia problémái) túlélte Lukácsot, és ma is számos gondolkodót foglalkoztat, akik rendszeresen hivatkoznak is tanulmányaikban és könyveikben a magyar filozófus munkáira. Ezért úgy véljük, hogy szükség van arra, hogy ezt a nagyon jelentős életművet, problémáival együtt újra értékeljük, és reális helyén kezeljük.

⁴⁹ Az utóbbi időben az argentin Miguel Vedda, Michael Löwy, az olasz Antonino Infancia és Lelio La Porta, a brazil Ricardo Antunes, a török Utes Ales, a japán Maruyama Keiichi írt a Szegedi Lukács Kör számára igenlő választ arra a körkérdésre: aktuálisak-e ma Lukács György gondolatai? Ezekből világosan látszik, hogy nagy a különbség Lukács hazai és nemzetközi fogadtatása között. Lásd Sarnyai Tibor: *Valódi műhely. A Szegedi Lukács Kör története (1979–2004)*, Budapest, 2005. Áron Kiadó. Lásd még György Lukács: *Años de peregrinaje filosófico*, (szerk. Mario Duayer és Miguel Vedda), Buenos Aires, 2013. Ediciones Herramienta, valamint könyvem: *Az instabilitás kora. Tanulmányok múltból, jelenről, jövőről*, Szeged, 2014. Belvedere/Meridionale kiadó.

2. „Megélt gondolkodás” vagy „újrágondolt élet”?

„Már a legegyszerűbb felsorolás, a »tények« kommentár nélküli egymás mellé állítása is interpretáció.”

(Lukács)

2.1. A lukácsi életút – a tények tükrében

Lukács végigjárta korának, a 20. század első hetven évének társadalmi, politikai, filozófiai, esztétikai, etikai és emberi lehetőségeit és zsákutcáit. Annak a kornak szinte minden stádiumát megjárta, amely a „rövid évszázad” alatt is dantei poklokat, kevés megtisztulást és még kevesebb megigazulást hozott az azt átélt emberek számára.

Lukács György több mint százhusz évvel ezelőtt, 1885. április 13-án Szegedről elszármazott, asszimilálódott zsidó családban született Budapesten.⁵⁰ Apja, a „self-made-man” művelt nagypolgár Lukács József ekkor már az Angol–Osztrák Hitelbank igazgatója volt, aki kezdettől fogva pártfogolta a fiatal Lukács irodalmi, később filozófiai ambícióit.⁵¹

⁵⁰ Lásd Péter László: *Lukács György apja*, in: Péter László: *A szerette város. Írások Szegedről*, Budapest, 1986. Szépirodalmi Könyvkiadó, 426–429. old. Ebből tudjuk, hogy Lukács György nagyapja, a paplankészítő Löwinger Jakab írni-olvasni nem tudott, csak a nevét tudta leírni. A családban volt egy „talmudista nagybácsi”, akitől örökölhette bölcsélet iránti vonzalmát. Apja, Löwinger József csak 13 éves koráig járt iskolába, utána önképzés útján kezdett nyelveket, közgazdaságtant és történelmet tanulni. Majd 18 éves korában elnyerte egyik budapesti bank alkalmazotti pályázatát, és 24 évesen már bankigazgató volt. Feleségül vette a konvencionális szemléletű Wertheimer Adélt, aki anyai ágon a Monarchia egyik leggazdagabb családjának tagja volt. Otthon németül beszéltek. Lukács apja nevét 1890-ben magyarosíttatta, áttért az evangélikus hitre. 1899-ben nemességet kapott „szegedi” előnévvel. Ezt kezdetben Lukács György is használta így: Dr. szegedi Lukács György, vagy Georg von Lukács. Angliában még ma is élő rokonai szintén használják a „szegedi” előnevet.

⁵¹ Amikor Lukács György 1908-ban a modern drámáról írott könyvével elnyerte a nagyon rangos akadémiai díjat, a Lukács Krisztina-díjat, az apja, Lukács József ezt írta

A Deák téri evangélikus főgimnázium tanulójaként már 1902-ben dolgozatot ír *Hebbel hatása a drámaírodalomra* címmel. Ekkor már arra gondolt, hogy Ibsen és Hauptmann modorában ír majd drámákat. Ezekből nem maradt fenn semmi, mert később megsemmisítette azokat.⁵² Amikor leérettségizett, apjától hajóutat kapott ajándékba, és egy ajánlólevelet Henrik Ibsenhez, Norvégiába. Lukács valószínűleg elutazott (?), de erről a skandináviai útról a későbbiekben, furcsa módon sohasem beszélt. 1902-ben jelennek meg első, Alfred Kerr impresszionista stílusában írt színikritikái is a *Magyar Szalonban*, majd a Benedek Elek szerkesztette *Magyarságban*. Benedek Elek mint „morális személyiség” mélyen hatott a fiatal Lukácsra, akinek fiával, a későbbi jelentős irodalomtörténésszel, Benedek Marcellal sokáig baráti viszonyt ápolt. Lukács 1902 és 1906 között a Budapesti Királyi Magyar Tudományegyetem joghallgatója volt, vizsgáit – a kor szokásának megfelelően – Kolozsvárott, Somló Bódognál tette le.⁵³ Majd miután eltávolodik az impresszionizmustól, 1904 januárjában barátjával, Bánóczi Lászlóval (akit az egyetemen ismert meg) megalapították a Thália Társaságot. Rendezőnek, művészeti vezetőnek a fiatalok a tapasztaltabb Hevesi Sándort kérték fel. A Thália Társaságban új, addig nem játszott darabokat adtak elő. Ezek kedvéért Lukács lefordította Ibsen *Vadkacsa* című darabját, majd munkás-előadásokat tartottak. Ennek ellenére a Thália Társaság 1908-ban megszűnt. A társaság munkájában, a kezdeti lelkesedés után, szinte alig vett részt. Olykor külföldre utazott, például fél évet egyetemi hallgatóként Berlinben töltött,

fiának: „Azt mondd magad is, hogy én liberálisan szabadjára hagylak fejlődésedben és annak útjai megválasztásában. Ezt öntudatosan teszem, mert bízom benned határtalanul és szeretlek végtelenül – mindent áldozok azért, hogy naggyá, elismertté, híressé lássalak lenni. Legnagyobb boldogságomnak fogom érezni, ha azt mondják majd rólam, hogy Lukács György apja vagyok, – de éppen mert ez így van, szeretnék további családósoktól megóvni és szeretném látni, hogy társaságod és barátaid kiválasztásában azon jogosult öntudat és aristocraticus selectio vezérelne, amelyre egész egyéniséged, múltad, jelened, jövőd természetesen ráutal.” Lásd Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Budapest, 1994. Scientia Humana kiadó, 26. old.

⁵² Ezekről az évekről részletesebben, a Lukács család levelezése alapján, lásd Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*, id. kiad.

⁵³ Politikatudományi doktorátusának szövege azonban nem maradt ránk.

ahol megismerkedett Georg Simmellel és annak szemináriumán Ernst Blochhal. Majd átiratkozott Budapestre, a Bölcsészettudományi Karra, ahol bölcsészdoktori szigorlatát 1909-ben tette le esztétikából Beöthy Zsoltnál, de vizsgát tett még német irodalomtörténetből és angol filológiából is. Közben, 1908-ban elnyerte a Kisfaludy Társaság pályadíját a modern drámáról írt tanulmányával. Erről előzőleg már értesítette is a filozófus Alexander Bernát, aki jó ismeretségben volt a Lukács családdal, ekkor még elsősorban az apával.⁵⁴

Mélyen átélte az Osztrák–Magyar Monarchia szellemi-ideológiai és politikai válságát, amiben segítették őt a kolozsvári egyetemen folytatott jogi tanulmányai és Ady Endre verseinek, gondolatai „forradalmiságának” felfedezése.⁵⁵ Nagy hatást tett rá ezen túl a magyar származású, németül író, Párizsban élő publicista, Max Nordau, akinek *Entartung* című könyve azokat a 19. századvégi modern művészeti törekvéseket mutatta be és átkozta ki, amelyek viszont – talán éppen ezért – felkeltették a fiatal Lukács érdeklődését ezek iránt a szerzők iránt. Az 1900-as évek elején már olvassa Zola, Tolsztoj, Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Maeterlinck, Schopenhauer és Nietzsche műveit.

Életre kiható barátságot köt a korán elhunyt Popper Leóval, aki orientálja őt a filozófiai és irodalmi útkeresésben.⁵⁶ Széleskörűen tájékozódik elsősorban a kapitalizmus irodalmi-filozófiai kritikáját adó művészek és művek iránt. Ebben a szellemben mégis főként német szerzőket olvas. Ezek abban segítik, hogy „formát adjon életének”. Ez valamiféle „romantikus antikapitalizmus” volt, amelyben osztozott vele Balázs Béla, akivel tartós barátságot kötött. Nagy hatással van rá és orientálja társadalom-filozófiai érdeklődését és orientációját Wilhelm Dilthey és Georg Simmel.⁵⁷ A modern dráma fejlődéstörténetéről szóló munkájának viszont

⁵⁴ Lukács, kissé kiábrándító módon, késői visszaemlékezésében arról ír, hogy Beöthy-t és Alexandert „mélyen megvetette” (CV. 383).

⁵⁵ Adyval, de Bartókkal való személyes viszonya is igen felületes, alkalmi ismeretség volt.

⁵⁶ Popper Leó írásait gyűjrtte egybe és adta ki Tímár Árpád. Lásd Popper Leó: *Esszék és kritikák*, Budapest, 1983. Magvető Könyvkiadó.

⁵⁷ Később azt írja róluk, hogy a kanti alapokon álló, „pozitivistá maradványokkal” rendelkező Simmel és Dilthey az „irracionálizmus irányába” haladtak tovább. Lásd

ezek képezik az elméleti hátterét. Kierkegaard-t is alaposan tanulmányozza (elsősorban Rudolf Kassner hatására), akinek Regine Olsenhez való viszonyát próbálja megvalósítani, „lemásolni” Seidler Irmával való, igen mély szerelmi kapcsolatában, ami tragikus véget ér. A nagybányai iskolában dolgozó festőnő (egy következő, rövid kapcsolatában), talán nem egészen függetlenül attól, hogy Lukács a nő és a „nagy szerelem” helyett inkább a „Művet” választotta, öngyilkos lesz.⁵⁸ Lukács ezután naplóját németül folytatja⁵⁹, majd Popper Leó korai halála után – az emlékektől menekülve – véglegesen arra gondol, hogy Németországba költözik. Közben, 1908-ban néhány tanulmánya, például Novalisról, Ignotus támogatásával megjelenik a *Nyugatban*. A fiatal lázadó azonban igazán nem tud (vagy nem akar?) beilleszkedni a folyóirat igazi szellemiségét képviselő írók közé. Babits Mihállyal is igen hűvös a kapcsolata, miután Lukács esszéinek stílusáról, azok „homályosságáról” vitába keverednek.⁶⁰ Igazából Polányi Károly barátjának elnöksége és vezetése alatt működő Galilei-körbe sem tartozik, bár a drámai hatás lélektani feltételeiről 1909-ben tartott a körben előadást.⁶¹ Néhány írása, mint például az *Új magyar költők és az Új magyar líra* (Adyról) a *Huszedik Század* című, Jászi Oszkár szellemiségét tükröző társadalomfilozófiai folyóiratban jelenik meg. Mégis magát inkább a *Renaissance* nevű folyóirathoz érezte magát közel: afféle „ellen-Nyugatot” akart belőle csinálni Balázs Béla segítségével. Ebben az időben találkozik Ernst Blochhal. Majd 1911–12-ben Olaszországban jár, ahol fénykép mutatja őt például Assisiben. Fi-

Lukács György: *Curriculum vitae*, Budapest, 1982. Magvető Kiadó, 263. old. (A továbbiakban: CV.)

⁵⁸ Lásd erről Farkas Szilárd: *Søren Kierkegaard és Lukács György szerelem-felfogásának kapcsolódási pontjai*, Fordulat 10, Lukács György 125, 123–131. old.

⁵⁹ Lukács György: *Napló – Tagebuch (1910–11)*. *Das Gericht* (1913), (sajtó alá rendezte: Lendvai L. Ferenc), Budapest, 1981. Akadémiai Kiadó, 42. oldaltól.

⁶⁰ Babits Mihállyal levelezett is, aki „atyai” stílusban oktatta ki a fiatal tudóst. Később, amikor Babits műveit elemezte, igen elítélően nyilatkozott róla.

⁶¹ Polányi (Polacsek) Károly tulajdonképpen Lukács és Popper Leó ifjúkori barátja volt. Felesége, Duczynska Ilona antimilitarista szellemet vitt be a Galilei-körbe. A Polányi rokonsághoz tartozott Seidler Irma és Szabó Ervin is. Ezekről a kérdésekről is lásd Kenneth McRobbie: *Humanity, Society and Commitment* (Montréal, 1995. Black Rose Books) című könyvét.

renzében lakást tart fenn, és egy időre le is telepszik ott. Fülep Lajos vezetésével kiadják a német *Logoshoz*⁶² nagymértékben hasonló *Szellem* című folyóirat két számát.⁶³ A rövid életű, Firenzében szerkesztett filozófiai folyóirat már címében is elkülönült az akkor divatos pozitivista állásponttól. A lap közöl írásokat Hevesi Sándortól és Zalai Bélától is. Firenzében Lukács közvetlenül szemlélhette Giotto, Masaccio, Michelangelo és más reneszánsz alkotók műveit, ami hasznára válik majd, amikor esztétikai és művészetfilozófiai írásokat fogalmaz Heidelbergben, valamint a későbbiekben, *Az esztétikum sajátosságában*.

Ezekben az években írt esszéit gyűjtötte össze *A lélek és a formák* című kötetben, ami magyarul 1910 tavaszán a Franklin Társulat kiadásában, németül – Baumgarten Ferenc segítségével – 1911 végén jelent meg. Ezt a munkáját, amely le is zárja esszé-korszakát, sokan az első egzisztencialista műnek tartják. Benne Lukács – Kierkegaard nyomán – elemzi a „tragikus” és a „misztikus” világmegélést és egymásba való feloldódásukat, „önmagunk elvesztését”.⁶⁴

1912 májusától kisebb-nagyobb megszakításokkal öt éven keresztül Lukács Heidelbergben tartózkodik, ahol megismerkedik a neokantiánus filozófiával, amelynek képviselőjéhez, Emil Laskhoz barátság fűzte. Itt igen nagy hatást gyakorol rá még Ernst Bloch, akivel a későbbiek során is nagyon közeli baráti viszonyban volt. Ez a messianizmus elfogadásában is állt,⁶⁵ amit majd Lukács a kommunista ideológiában vél megtalálni. Közben a budapesti egyetemen elutasítják habilitációs kérelmét. Leg-

⁶² A Logos hozta le Lukács *A tragédia metafizikája* című esszéjét.

⁶³ Lásd erről Antonino Infranca: *Lukács a Firenze, Il Veltro*, 1993. 1–2. sz. 139–150. old. Lukács és Fülep ekkori kapcsolatáról, a *Szellem* című periodika elemzéséről lásd Éles Csaba: *A tradíció kalandjai. Lukács György és a kulturális örökség*, Budapest, 1996. Seneca Kiadó, 31–51. old.

⁶⁴ Hanák Tibor szerint „Lukács György filozófiai felfogását ebben az időben életfilozófiai és neokantiánus gondolatok hatották át, fogékony volt a miszticizmusra s még jóval később is romantikus elvágódással próbált kivezető utat építeni a társadalomból”. Lásd Hanák Tibor: *A filozófus Lukács*, id. kiad. 27. old.

⁶⁵ Lukács egyébként Martin Buberrel is kapcsolatban állt. Egy ideig Buber chaszidizmusa is befolyásolta. Több levelet váltottak. Lukács 1911-ben a *Szellem* című lapban recenziót is közölt Buber két könyvéről.

nagyobb hatást az tette rá Heidelbergben, hogy megismerkedik a kor legnagyobb hatású társadalomtudósával, Max Weberrel és körével.⁶⁶ Bizonyára befolyásolta Webernek az a fontos alapgondolata, hogy a történelemben a gazdasági és szellemi erők kölcsönhatásban vannak, ahogyan azt a protestáns etika és a kapitalizmus szellemének összefüggéséről írt könyvében kifejtette.

A heidelbergi évek alatt Lukács dolgozott kanti ihletésű („műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek”?) művészetfilozófiai rendszerének, az ún. *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* kéziratán, amely csak halála után jelent meg. Max Weber ismerte a kézirat bizonyos fejezeteit, és igen jó véleménnyel volt róla.⁶⁷ Heidelbergben köt ismeretséget a tehetsős budapesti családból származó tekintélyes német irodalomtörténésszel, Franz Ferdinand Baumgertennel (a róla elnevezett irodalmi díj alapítójával). Az ő révén ismerte meg Lukács a konzervatív német drámaíró, Paul Ernstet, akivel a húszas évek közepéig jó, baráti viszonyban maradt, weimari házában Lukács sokszor megfordult a tízes években. Szellemi és politikai útjaik azonban különváltak. Lukács már ekkor dolgozott egy Dosztojevszkij-könyvön, amelynek jegyzetei német nyelven csak halála után jelent meg.⁶⁸ A tervezett könyv bevezető része, a *Die Theorie des Romans*.⁶⁹ Ebben a művében, amely elsősorban nem műfajelméleti írás, hanem történetfilozófiai kísérlet, az akkori világot – Fichte alapján – a tökéletes, a „kiteljesedett bűnösség” (*Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*), a „széteső totalitás” állapotaként írja le, amelyben megszűnik a létnek a görög kultúrában még meglévő egysége, totalitása, a „zárt világkép”.

⁶⁶ Heidelbergi beilleszkedésében a magyar származású Emil Lederer közgazdász segítette, akinek felesége Seidler Irma nővére volt. Őket Lukács még Budapestről ismerte. Weber köréhez tartozott Karl Jaspers, Ernst Troeltsch vallás- és történetfilozófus, Friedrich Gundolf irodalomtörténész és több más egyetemi tanár.

⁶⁷ Idézi Bendl Júlia: *Lukács György élete...* című már idézett könyvében (161. old.).

⁶⁸ Georg Lukács: *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*, (szerk. Nyíri J. Kristóf), Budapest, 1985. Akadémiai Kiadó. Lásd Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága*, Bp. 1972. Magvető.

⁶⁹ Lásd erről: Nyíri J. Kristóf: *A fiatal Lukács és Dosztojevszkij*, in: Tájékoztató, 1985. 2. sz. 82–101. old.

Az antik kultúrának, a görögségnek ez a platonikus eszménye a teljesség élményét jelentette számára a jelen brutalitásával szemben.⁷⁰

Ezekből a rendszerszerű félig-meddig befejezett művekből Lukács kezdi számúzni *A lélek és a formák*ban még meglévő „én”-t, és keresi a kultúra, az etika és a közösség olyan fogalmait, amely már a társadalmi valóságban van némileg beágyazva. Ebben segített neki Dosztojevszkij felfedezése, aki a századelőn igen népszerű szerző volt Nyugat-Európában. Közrejátszott az orosz író iránti érdeklődésében egyrészt az orosz messianizmushoz való vonzódása, valamint egy életrajzi jellegű tény is, hogy 1913-ban Heidelbergben „Georg Bernhard Lukács de Szeged” feleségül vette az orosz (tatár) származású „Helene Grabenko” festőnőt, akit olaszországi nyaralása idején ismert meg, és akivel 1917-ig élt együtt. Közben, éppen házassága évében Max Weberrel elutazott két hétre Rómába. Kölcsönösen nagyra értékelték egymást. Weber érdeklődött Lukács művészetfilozófiai írásai iránt, és tanácsokkal látta el őt a Dosztojevszjiről szóló kéziratával kapcsolatban. A műből csak egy bevezető, történetfilozófiai megalapozottságú rész készült el és jelent meg 1916-ban. A könyvhöz írott jegyzetei pedig csak 1971-ben kerültek elő.

Lukács az I. világháborúban kezdetben nem vett részt, mert Karl Jasperstől, aki ebben az időben pszichiáterként is működött, kapott egy olyan orvosi igazolást, hogy alkalmatlan katonai szolgálatra. Azonban 1915-től mégis be kellett vonulnia, ahol a levélcenzúra részlegnél szolgált, de onnan is hamarosan, 1916 őszén, leszerelt. A háborúban két fiatal barátját veszítette el: Emil Laskot, a fiatal neokantiánus heidelbergi professzort és a rendszerelméletet kidolgozó Zalai Bélát.

Ugyanebben az időben jött létre Balázs Béla lakásán a *Vasárnapi Kör*.⁷¹ Tagjai voltak: Lukács György, Balázs Béla, Hajós Edit, Fogarasi Béla, Lesznai Anna, Antal Frigyes, Ritoók Emma, Fülep Lajos, Mannheim Károly és Hauser Arnold. A beszélgetések vasárnaponként irodalmi, filozófiai-metafizikai, történelmi és vallási kérdésekről folytak.

⁷⁰ A görögségnek ebben az eszményítésében valószínűleg – Hölderlinen kívül – közrejátszott nála Wilhelm Dilthey *Élmény és költészet* című műve is.

⁷¹ A Vasárnapi Kör történetéről lásd Novák Zoltán: *A Vasárnapi Társaság*, Budapest, 1979. Kossuth.

A résztvevők szellemi irányultsága sokféle volt, a neoplatonizmustól, a középkori német misztikától (pl. Eckhart mester, Suso stb.), Assisi Szent Ferencen keresztül egészen Dosztojevszkijig. A politika nem játszott szerepet gondolatvilágukban, de mindannyian valamilyen formában az abszolútum-keresők táborához tartoztak. A kör tagjai indítják meg a Szellemi Tudományok Szabadiskoláját, amely nagy hatást gyakorolt Tolnay Károlyra, a későbbi Charles de Tolnayra.⁷² Lukács ekkor már tájékozódik a szocialista elméletek irányába is. Szabó Ervin hatására a francia szindikalizmus, főként Georges Sorel van rá nagy hatással. Ez a soreli elmélet – Hermann István szerint⁷³ – egy „Proudhonból kiinduló szubjektív forradalmi praxiselmélet” volt. Ez pedig nagyon is jól illeszkedett a fiatal Lukács akkori koncepciójához. Ugyanakkor – és ezt sem szabad elfelejteni – ez nem illeszkedik Marx koncepciójához, ahol – különösen annak a II. Internacionálé teoretikusai által adott interpretációjában – a társadalom praxis által történő szándékos, akart megvalósítása helyett az objektív gazdasági törvényszerűségek következtében beállott szükségszerűség a társadalom megváltoztatásának kiváltó oka.⁷⁴ Ezért tér többször is vissza élete során ahhoz a kérdéshez: a történelem menétét emberi döntés vagy a szükségszerűség határozza-e meg?

Lukács 1918-ban beadta egyetemi magántanári, habilitációs kérelmét a heidelbergi egyetemre. Pályázatát a neokantianizmus jeles képviselője, Heinrich Rickert pozitívan bírálta el, de különböző – elsősorban adminisztrációs – okok miatt Lukács kérelmét kénytelen volt visszavonni. Később a *Megélt gondolkodás*ban azzal vigasztalta magát, hogy így legalább nem lett „»érdekes«-excentrikus heidelbergi magántanár”. A lukácsi életút tényeihez tartozik, hogy mielőtt Heidelbergből hazaköltözött volna, 1917 őszén elhelyezett egy heidelbergi bank széfjében egy bőrön-

⁷² A Szellemi Tudományok Szabadiskolájában a „vasárnaposokon” kívül Kodály Zoltán is előadást tartott a magyar népdalról. Igaz, hogy Bartók Bélával együtt olykor eljártak a Vasárnapi Társaságba is. 1919-ben a Tanácsköztársaságban is részt vállaltak.

⁷³ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*, id. kiad. 120. old.

⁷⁴ Georges Sorelnek Lukácsra tett hatásáról részletesebben ír: Lee Congdon: *Politika és apokalipszis* című tanulmányában Magyar Filozófiai Szemle, 1985. 1–2. sz. 315–317. old. Lásd még Lee Congdon: *The Young Lukács*, London, 1983. Chapel Hill ed.

döt, tele kéziratokkal, levelekkel. Erről a csomagról később – felettébb érdekes módon – sohasem tesz említést.

Hazatérése után megismerkedik Bortstieber Gertrúddal, Jánosy Imre csillagász és matematikus feleségével, akit hamarosan feleségül vesz.⁷⁵ Szimpatizált a Károlyi Mihály vezette „őszirózsás forradalommal”, több cikket is írt a *Világ* című folyóiratban róla. Ugyanebben az időben érett meg elhatározása: 1918 decemberében, Seidler Irma öccse pártfogásával az első száz között belépett a Kommunisták Magyarországi Pártjába. Sokan úgy vélték, ez Lukács „pálfordulása”, egyik napról a másikra „Saulusból Paulus lett” (Lesznai Anna kifejezése). Az eszmei sokféleségből, a társadalom, a morál és a kultúra akkori válságából akkor számára ez gyümölcsöző kiútnak látszott. Egy újabb fontos szakasz zárult le életében.

Ezután sorsa összefonódott a kommunista mozgalommal. Belépése után mindjárt beválasztották a Központi Bizottságba, és bekapcsolódott a párt propagandamunkájába. Az I. világháború utáni általános válság megoldására két módszert, egy jelentős „erkölcsi dilemmát” látott: az „igazi demokrácia” vértelen megvalósítását vagy a proletariátus diktatúráját, amely a kezdeti erőszakos fellépés után az új kultúra megvalósítására törekszik.⁷⁶ Ezekről a kérdésekről az orosz forradalom után, több cikket is közölt, amelyek közül fontosságát tekintve kiemelkedik a *Szabadgondolatban* 1918 decemberében (a bolsevizmusról szóló különszámban, Jászi Oszkár, Varga Jenő és Polányi Károly mellett) megjelent *A bolsevizmus, mint erkölcsi probléma*. Fontos gondolata volt ekkor, hogy „a kultúra a cél, a politika csak eszköz”,⁷⁷ amely a „szeretet társadalmát” hozza el (TOT. 20). Hamarosan fontos megbízatásokat kap: tagja lesz a Vörös Újság és

⁷⁵ Bortstieber Gertrúdnak két fia volt: Jánosy Lajos fizikus és Jánosy Ferenc közgazdász. Harmadik gyermeke, Anna már Lukácstól származik. Lásd: *Életinterjú Jánosy Ferencsel*, Medvetánc, 1986. 4. sz.–1987. 1. sz. 221. old. Hermann István úgy is nevezi: Lukács Anna. Lásd: *Lukács György élete*, id. kiad. 103. old.

⁷⁶ A diktatúra, a terror és az osztályelnymatás, vagy az „igazi demokrácia” dilemmáját akkor még nem tudja feloldani (TOT. 15).

⁷⁷ Lukács György: *Felvilágosításul*, in: Lukács György: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918–1919*, Budapest, 1987. Magvető kiadó, 106. old. Lásd erről Dési Ábel *Lukács a forradalomban* című recenzióját (7 nap, Újvidék, 1987. július 17, 31. old.).

az *Internationale* című újságok szerkesztőségének. A Tanácsköztársaság idején (1919. március 21. – augusztus 31.) közoktatásügyi népbiztos volt, és a fronton – Lendvai L. Ferenc finom megfogalmazása szerint – „saját életét és másokét sem kímélve” – mint az Észak-Magyarországon működő V. Vörös Hadosztály komisszára működött.⁷⁸ Igen jelentősek voltak a kulturális élet területén hozott intézkedései. Kulturális direktórium állt föl, amelynek tagja volt Kodályon és Bartókon kívül Dohnányi Ernő, Kernstok Károly, Pór Bertalan, Antal Frigyes, Berény Róbert, Ferenczy Béni és Noémi és mások. Az írói direktóriumban és a választmányában vettek részt: Móricz Zsigmond, Babits Mihály, Déry Tibor, Elek Artúr, Fülep Lajos, Füst Milán, Gárdonyi Géza, Karinthy Frigyes, Schöpflin Aladár, Szabó Dezső, Tóth Árpád és Várnai Zseni.

Lukács, megbízatásának megfelelően határozatot hozott a tanoncok oktatására vonatkozóan, vagy például megalkotta a műkincsek államosítására vonatkozó törvényt, mellyel megakadályozta azok külföldre hurcolását.⁷⁹ A Tanácsköztársaság kulturális életében azonban igen heves viták is zajlottak. Ennek egyik következményeként Lukács, például a *Ma* folyóirat és az aktivista művészet képviselőjét, Kassák Lajost igyekezett kizárni a társadalmi-politikai és kulturális folyamatokból.⁸⁰ A viszony kettőjük között sohasem rendeződött.

Ebben az időszakban elsősorban az etikai kérdések domináltak gondolkodásában (például van-e a „rég” és az „új” között kompromisszum,

⁷⁸ Utóbb ez a tevékenysége nagy, negatív visszhangot kapott. Arról van ugyanis szó, hogy saját, dezertálni akaró katonái közül többet lelőtetett. Lásd Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*, id. kiad. 193. old., valamint Lukács erre az epizódra történő visszaemlékezéseit.

⁷⁹ Igaz viszont, hogy követeli a polgári szellemiségű lapok beszüntetését, át akarja szervezni a Magyar Tudományos Akadémiát (annak elnökét, Berzeviczy Albertet, tudásunk szerint nem az ő kezdeményezésére, le is tartóztatják), és a közművelődés szempontjából nem megfelelő volta miatt betiltja a Kisfaludy Társaság (sic!) tevékenységét is. Lásd erről Köpeczi Béla: *Lukács György művelődéspolitikája 1919-ben*, in: *Lukács György és a magyar kultúra*, Budapest, 1982. Kossuth Könyvkiadó, 77–83. old. Ekkor keveredett újból vitába Kassák Lajossal.

⁸⁰ Kassák Lajost nem eléggé tárgyilagos módon Lukács „politikai szélkakasnak” minősítette. Lásd Novák Zoltán: *Lukács és Kassák*, in: *Lukács György és a magyar kultúra*, id. kiad. 34–46. old.

milyen az eszköz és a cél, a jó és a rossz, spontaneitás és tudatosság viszonya a politikai cselekvésben, stb.). Ennek dokumentuma az 1919 nyarán megjelentetett *Taktika és etika* című cikkgyűjteménye, amelyben az „egyéni felelősség” kérdését hangsúlyozza a történelmi cselekvés során.⁸¹

A Tanácsköztársaság bukása után egy ideig illegálisan még Budapesten maradt, de hamarosan – apja komoly pénzügyi segítségével, kalandos úton – Bécsbe menekült. Ekkor már elfogatóparancsot adtak ki ellene, amely mindvégig érvényben is maradt, egy alkalommal Bécsben le is tartóztatták.⁸² 1919-től 1929-ig Bécsben és részben Berlinben élt. Részt vett a párt külföldi és hazai tevékenységének részbeni irányításában, illegális propagandamunkájában. Ferenczy Béni bécsi műtermében újból beindult a vasárnapi találkozók sorozata, ahol már rendszeresen megjelent Tolnay Károly, de ott volt Révai József vagy Sinkó Ervin is. Közben pártiskolát is vezetett, megalapítója és szerkesztője volt számos folyóiratnak (például a *100 %*, az *Új Március* stb.). Írásai rendszeresen megjelentek különböző magyar, német és orosz nyelvű lapokban (*Die Rote Fahne*, *Die Internationale*, *Proletár* stb.). Figyelemre méltó viszont, hogy – ismereteink szerint – Lukács egyáltalán nem reflektált az 1920-as trianoni „békeszerződésre”.

A párton belüli frakcióharcokban a Landler Jenő vezette realizistikusabb, úgynevezett „baloldali szociáldemokrata” álláspont mellett állt ki, de még hitt a világforradalom perspektívájában is. Ekkor még erősen „balos” álláspontot foglalt el, például ellenzi a kommunista pártok parlamentben való részvételét.⁸³ Így utazott el Moszkvába, a Komintern III. kongresszusára, ahol Lenin, ezt a „balos” álláspontot megbírálta. Mivel Lenin elméleti képességeit nagyra becsülte,⁸⁴ ezután igyekezett változtatni „szektás” felfogásán.

⁸¹ Lukács György: *Utam Marxhoz*, I. köt., id. kiad. 194. old.

⁸² A letartóztatás következményeitől az mentette meg, hogy Emil Lederer, Baumgarten Ferenc és Ernst Bloch sikeres nemzetközi tiltakozást szervezett szabadon bocsátása érdekében.

⁸³ Lásd Urbán Károly: *Lukács György és a magyar munkásmozgalom*, Budapest, 1985. Kossuth.

⁸⁴ Ennek dokumentuma *Lenin* című könyve (eredetileg német nyelven: Wien, 1924, majd kiegészítve: Budapest, 1970. Magvető).

A fiatal Lukács korai filozófiai fő műve, a *Történelem és osztálytudat* is ekkor, 1923-ban jelent meg, a bécsi Malik Verlagnál. Lukács az 1918 és 1922 között írt cikkeit, tanulmányait gyűjtötte össze ebben a kötetben, amely a 20. század egyik legnagyobb hatású, leginkább vitatott, illetve elismert filozófiai műve lett. Nem túlzás azt állítani, hogy ennek a klasszikussá vált műnek a megjelentetése és hatása miatt kezdett a kritika arra az újfajta, „nyugati” marxizmusra felfigyelni, amely jelentős mértékben különbözött a keleti, úgynevezett „szovjet” marxizmustól. A *Történelem és osztálytudat* szinte máig tartó hatását nem a benne található írások végleges megfogalmazásainak köszönheti, hiszen a radikális baloldali állásponttól megírt tanulmányok a „messianisztikus szektásság” nyomait valóban magukon viselik, és gyakran vitathatóak is (mint például a természetdialektika tagadása, az eltárgyasulás, eldologiasodás és az elidegenedés fogalmának nem kellő tisztázása, a világforradalom eljövetele stb.). Mégis, jelentős ez a mű főleg problémaérzékenysége és néhány alapvetően új kérdésfelvetése (mint például az „azonos szubjektum – objektum” viszony, az „ortodox marxizmus” mint módszer⁸⁵, stb.) miatt. Mindezekben a kérdésekben Lukács még erősen kötődik egyrészt Marxhoz, másrészt – és főként – Hegelhez. Mégis jelentős ezekben a tanulmányokban az eldologiasodás-elmélet felvetése, a kapitalista árutermelés struktúrájának filozófiai elemzése.⁸⁶ Ugyanakkor a proletariátus osztálytudatának komoly valóság- és történelemformáló funkciót tulajdonított, azaz amely adott esetben – az osztálytudat és a nevelés hatására – képes áttörni a tőkés társadalom eldologiasodott világát. A művet a valóban ortodox, szovjet típusú marxisták, mint például Rudas és Gyeborin,

⁸⁵ „Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Methode” – írja Lukács. Lásd Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt und Neuwied, 1983. Luchterhand Verlag, 211. old.

⁸⁶ Lásd erről Márkus György tanulmányát: *Elidegenedés Marxnál és Lukácsnál*, in: *A Budapesti Iskola*, id. kiad. II. köt. 147–186. old. Ugyanerről a kérdéstről lásd Mészáros István könyvét: *Lukács' Concept of Dialectic*, in: Georg Lukács. *The Man, his Work and his Ideas*, (szerk.: G. H. R. Parkinson), London, 1970. 43–85. old.

igen hevesen bírálták, de reflektáltak rá mások is.⁸⁷ A tőkés társadalom 1960-as években jelentkező „újbaloldali” kritikája viszont előszeretettel kapcsolódott Lukács e korai filozófiai fő művéhez.

Nincs nyoma, hogy Lukács Bécsben 1923–24-ben találkozott volna a szintén ott tartózkodó Gramscival.⁸⁸ Az olaszok közül csak az ultra-baloldali Bordigát és Terracinit említi, akiket valószínűleg ismert is.⁸⁹ Kapcsolatban volt viszont Robert Musillal, *A tulajdonságok nélküli ember* szerzőjével, vagy Hans Kelsennel a svájci jogfilozófussal. Amikor Károlyi Mihály 1925 augusztusában Bécsbe érkezett, Lukács Györgyénél lakott.

Aktív politikai pályafutását Lukács az 1928-ban írt, úgynevezett Blum-tézisekkel (*Téziservezet a magyar politikai és gazdasági helyzetről és a KMP feladatairól*) fejezi be. Ennek megírására a párt kérte fel, megvitatására 1929-ben került sor. Ez újabb jelentős vitát váltott ki, mert Lukács a munkás-paraszt „demokratikus diktatúra” egyébként is nehezen érthető elképzelésével szembement az orosz pártban ekkorra már lezajlott, és Sztálin által „felülről” végrehajtott és levezényelt „forradalmával”, a despotikus szovjetrendszer kiépítésének gondolatával és gyakorlatával. A *Téziseket* a Komintern vezetői nyílt levélben bírálták, erre fel (természetesen) a magyar párt akkori vezetői (elsősorban Kun Béla) elutasították. E bírálatok nyomán Lukács mind nyilatkozatban, mind pedig

⁸⁷ A *Történelem és osztálytudat* által kiváltott kritikákat, bírálatokat és méltatásokat négy vaskos kötetben gyűjtötték össze. Megjegyezzük, hogy például Karl Korsch – akit Lukács, Gramscival együtt azonosan gondolkodó filozófusnak tartott – igen pozitívan írt e könyvről, és „elvi egyetértését” fejezi ki a „szerző gondolataival”. Idézi Sziklai László: *Lukács és a fasizmus kora* című könyvében (Budapest, 1981. Magvető Kiadó, 173. old.). Korsch és Lukács viszonyáról lásd Giuseppe Vacca: *Lukács o Korsch?*, Bari, 1969. Laterza.

⁸⁸ Gramscit láthatóan igazán nem ismerte. A második világháború után olaszországi utazásai során beszélhettek neki az olasz filozófus-politikus jelentőségéről. Halála előtt a *New Left Review*-nak adott interjújában háromjuk (Lukács, Korsch és Gramsci) közül Gramscit nevezi „a legjobbnak”, de azt mondja, hogy Gramsci sem tudta megoldani – szerinte – a történelmi szükségszerűség mechanisztikus értelmezésének problémáját. Lásd: *New Left Review*, 1971. 68. sz. 51. old. Lásd még monográfiámat: *Gramsci politikai filozófiája*, Szeged, 1990. Szegedi Lukács Kör kiadása.

⁸⁹ Lukács György: *Curriculum vitae*, id. kiad. 290. old.

levélben visszavonta tervezetét. Ez annyit is jelentett, hogy felhagyott a politikai munkával, és 1929-ben a német pártba kényszerült átiratkozni, ahol 1941-ig maradt. Ráadásul az osztrák belügyi szervek kiutasították az országból. Ekkor Moszkvába utazott feleségével és gyermekeivel.

Lukács, saját szellemi fejlődését 1929-től, (kisebb-nagyobb megszakításokkal tarkított) moszkvai tartózkodásától kezdve különösen egyenes vonalúnak ítélte meg. Igaz, hogy ekkor úgy véli, a leginkább politikamentes szférával, az esztétikával és az irodalomelmélettel és -kritikával kell foglalkoznia.⁹⁰ Moszkvába érkezése után azonnal bekapcsolódik a Gyeborin-vitába. Majd hamarosan tudományos munkatársa lett a moszkvai Marx–Engels–Lenin Intézetnek, ahol szoros, munkatársi és baráti kapcsolatot épített ki Mihail Lifsic neves esztétával. Megismerkedik a fiatal Marx akkor kiadott *Gazdasági-Filozófiai kéziratok 1844-ből* című művével, amely nagy hatást gyakorol rá, hiszen igazolva látja bennük néhány saját korábbi filozófiai nézetét, különösen az eldologiasodással kapcsolatosakat. Ugyanakkor ezek, most már kifejezetten Marx művei alapján történő újszerű kutatásra ösztönzik. Rendszeresen együttműködik a *Lityeraturnij Kritik* munkatársaival, akik a szocialista művészet mellett nagy figyelmet fordítanak a klasszikus polgári gondolkodás és művészet tendenciáinak elemzésére is. Közben 1931-ben rövid időre, úgy is, mint a német párt tagja, Berlinbe utazik, ahol bekapcsolódik a baloldali német írók szövetségének munkájába.⁹¹ Ekkor több irodalmi és esztétikai írást közöl Németországban, például a *Linkskurve*, az *Illustrierte Neue Welt*

⁹⁰ Sziklai László „legendának” nevezi, hogy Lukács a harmincas évek fordulóján „taktikai okokból tér vissza az esztétikához”, de – e korszak jó ismerője – különösebben nem indokolja állítását. Lásd Sziklai László: *Lukács György kommunista esztétikája*, *Előszó*, in: Lukács György: *Esztétikai írások, 1930–1945*, Budapest, 1982. Kossuth Könyvkiadó, 12. old.

⁹¹ Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Lukács utazása Bécsből Berlinbe, onnan Moszkvába, majd újból oda-vissza már nem az a felhőtlen, a saját akaratából történő „utazgatás” volt, mint korábban, hanem kényszerű pártmegbízatás. Erre egyértelműen utal Szerdahelyi István: *Lukács György* című, már idézett, legendákat is oszlató monográfiájában (lásd például: 97–101. old.).

vagy a *Welt am Abend* hasábjain.⁹² Számos előadást is tartott Hegelről és Marxról a nevezetes *Marxista Munkásiskolában* (*Marxistische Arbeiterschule*).⁹³ Ennek a vezetője Radványi László volt, akinek felesége a neves író, Anna Seghers volt. Hitler hatalomra jutását és a Reichstag felgyújtását követően, 1933-ban visszatér a Szovjetunióba. Előbb az Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Intézetében, majd a Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetében dolgozott. A Szovjet Írók Szövetségének tagja lett. Fő törekvése ebben az időszakban, ahogyan mondani szokta a „történelmi materializmus elméletének és módszerének alkalmazása volt az esztétikára”, bár írásaiban jelen vannak a sztálini időszak politikai és ideológiai elemei is. Heller Ágnes, de különösen Fehér Ferenc itt a „dialektikus materializmus” erőteljes befolyása következtében Lukácsnál megjelenő hegeli „megbékélés a valósággal” koncepció térnyerését látja, aminek következtében Lukács „lemondott radikális filozófiájáról”.⁹⁴

Ekkor született írásait leggyakrabban a több nyelven megjelenő *Internationale Literaturban* publikálta. Ő, aki eddig benne volt az európai filozófiai és esztétikai közeletben, így – elzártsága ellenére is – némileg mégis, mint „excentrikus moszkvai tudós”, jelen tudott lenni benne.

Természetesen nem tudta magát kivonni a Szovjetunió akkori társadalmi-politikai viszonyai alól. Sziklai László szerint egyenesen a kor alaptünetének – „fasizmus vagy bolsevizmus” – veti alá munkássága egészét.⁹⁵ Lukácsnak a sztálini érához való viszonya a szakirodalom egyik fontos, de igen összetett alaptémája. Számunkra nem kétséges, hogy Lu-

⁹² Erről Stefan Morawski azt írja, hogy ezekben az írásaiban „már *in nuce* benne található Lukács egész későbbi esztétikai rendszere”: a műalkotás, a tartalom és forma egysége, a pártosság, a realizmus kérdései, a tipikus és a konkrét totalitás kérdései. Lásd Stefan Morawski: *L'evoluzione della teoria lukacsiana matura dell'estetica*, in: *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, 1983. PRISMI, 92. old.

⁹³ Az egyik forrás Richard Sorge, Karl August Wittvogel, Fogarasi Béla, Fukumoto Kazuo (a japán tudóst Maruyama Keiichi azonosította a képen) és Karl Korsch társaságában mutatja Lukács Györgyöt.

⁹⁴ Fehér Ferenc: *Lukács Weimarban*, in: *A Budapesti Iskola*, id. kiad. I. köt. 206. old. Lukács ennek következtében a rendet, a mértéket és az arányos dimenziót kedvelte, ízlése ezért szorult vissza, egészen az 1960-as évekig, a klasszikus művek területére.

⁹⁵ Sziklai László: *Proletárforradalom után. Lukács György marxista fejlődése, 1930–1945*, Budapest, 1986. Kossuth Könyvkiadó, 41. old.

kács – talán illúziói, olykor naivitása miatt is, máskor pedig szándékosan – elfogadta Sztálin nézeteit, sőt – ahogyan látni fogjuk – az irodalomban, az esztétikában és a filozófiában is propagandistája lett e szörnyű korszaknak.

Közben az a gondolat foglalkoztatta, hogy miként lehet a társadalom és az irodalom „helyes megértéséhez” eljutni. Az akkori ideológián átszűrve azonban ez igazán nem sikerülhetett neki. Ennek egyik jele, hogy azt írja: „a polgári ideológia (irodalom és dráma) feltartóztathatatlanul hanyatlik”, az egész burzsoázia beköltözött a „Szakadék” Nagyszállóba, ahol a jazz-zenekarok a „világnézetek haláltáncához”, húzzák a talpalávalót”.⁹⁶ Ebben a szellemben írja 1930 és 1932 között a *Moskauer Rundschaub*-ban azokat az irodalomkritikai cikkeket, amelyekben a szovjet irodalmat akarja népszerűsíteni a német olvasó számára. Ezekből érezhető, hogy Lukács „pártmegbízatást teljesít”⁹⁷, és ezért számos egyébként elfogadhatatlan elvet is magáénak vall. Ilyen például, hogy „a proletár-forradalmi művésznak a materialista dialektikát kell alkalmaznia az irodalomban”. Ennek az időszaknak a termése egyrészt a német szellemi fejlődésnek a fasizmushoz vezető útja a *Hogyan keletkezett a fasiszta filozófia Németországban?* című könyvében.⁹⁸ Ebben a műben (amelyben Hitler hatalomra jutása miatti sokkja fejeződik ki Szerdahelyi István szerint⁹⁹) fogalmazódik meg az alaptétele, amely elkíséri egészen *Az ész trónfosztásáig*: azaz, hogy a német szellemi út Nietzschétől Max Weberen át jut el Rosenberghez. Másrészt éppen ekkor kezd behatóbban is foglalkozni Nietzs-

⁹⁶ „Szakadék Nagyszálló” című német nyelvű írása – Sziklai László datálása szerint – 1933-ban születhetett, és nyomtatásban csak Lukács halála után jelent meg. Ebben – szerintünk – Lukács kissé önmaga „pálfordulását” igazolva mondja, hogy a polgári értelmiséginek két útja van: vagy a „menthetetlen intellektuális zsákutca”, a *salto mortale*, vagy épp ellenkezőleg, a *salto vitale* „a forradalmi proletariátus táborába”. Lásd Lukács György: *Sorsforduló*, Budapest, 1985. Helikon Kiadó, 14. old.

⁹⁷ Uo. 193. old.

⁹⁸ Ezt az úgynevezett első fasizmus-könyvet követi 1943-as, Taskentbe történt evakuálása idején írott második, amelynek címe: *A humanizmus és a barbárság harca* (Budapest, 1985. a Lukács Archívum és az Állami Gorkij Könyvtár kiadása).

⁹⁹ Szerdahelyi István: Lukács György, id. kiad. 158. old. Ezt Szerdahelyi „Lukács marxista szellemi fejlődésének mélypontjaként”, szektarianizmusaként értékeli. Lásd még erről Sziklai László: *Lukács és a fasizmus kora* már idézett könyvét.

che értelmezésével, az irracionálisizmus bírálatával. 1934-ben írja meg *Nietzsche, mint a fasiszta esztétika előfutára* című tanulmányát, majd a háború alatt *Nietzsche és a faszizmus* címűt. A filozófiát az osztályharcnak rendelte alá, amivel – akarata ellenére – megnehezítette a fasizmus és a náciizmus igazi természetének elkülönítését és felismerését.¹⁰⁰

Az irodalomtudományban egyre inkább előtérbe került nála a realizmus-problematika és annak vitája a legkülönbözőbb irányzatokkal, miközben számára igazán főként Tolsztoj és Balzac marad a klasszikus realizmus példaképe. A szovjet impulzusok hatására 1934-ben már megkezdte *Történelem és osztálytudat* című művének felülbírálatát, megtagadását. Nem sokkal később, 1937–38-ban jelent meg híressé vált és sok vonatkozásban hasonló inspirációjú (szubjektív elemeket is magában foglaló) expresszionizmustanulmánya, amelynek egyik végkicsengése az, hogy az expresszionizmus útja a fasizmushoz vezet. Ezt a sommás ítéletet nem csupán Bertold Brecht, de sokan mások is, például Hans Eisler és különösen egykori jó barátja, Ernst Bloch bírálta azzal, hogy Lukács „semmit sem értett meg az expresszionizmusból”, és túlságosan is „dogmatikusan képviselte a párt nézeteit”,¹⁰¹ ami végleges elhidegülésükhöz vezetett.

A népfrontpolitika meghirdetése 1935-ben Lukács számára újabb lehetőségeket biztosított elméleti műveinek legalábbis kismértékű árnyalásához. Bár munkafeltételei távolról sem voltak ideálisak a „nagy perek” idején (ekkor végezték ki Buharint, majd Tuhacsevszkijt és másokat), mégis – talán éppen a napi politikától való távolmaradása jegyében – nagyobb lélegzetű, monografikus művek írásába fogott. Gyakorlatilag 1937-re befejezte *A történelmi regény* című könyvét. Ennek előzményeként előadást tartott az akadémia Filozófiai Intézetének irodalmi szekci-

¹⁰⁰ Egyetértünk például Hanák Tiborral, aki szerint Lukács a „nacionálszocializmus Nietzschéjé”, azaz a náciá tett Nietzschét bírálta. Lásd Hanák Tibor: *A filozófus Lukács*, id. kiad. 76. old. Lásd például Lukács György: *Nietzsche mint a fasiszta esztétika előfutára*, in: Lukács György: *Adalékok az esztétika történetéhez*, I–II. köt. Budapest, 1972. Magvető Kiadó, II. köt. 341–378. old.

¹⁰¹ Bloch nyilatkozata a *Les Nouvelles Littéraires*-nek, Valóság, 1976. 7. sz. 123–124. old.

ójában *A regény* címmel, amelyet többnapos vita követett. Számos tanulmányt írt Goethe, Schiller, Balzac, Stendhal, Zola és más írók műveiről.

Gaál Gábor kezdeményezésére 1937-ben Lukács felvette a kapcsolatot a romániai *Korunk* című folyóirattal, hiszen már – mint politikai emigráns – hosszú idő óta nem volt jelen írásműveivel magyarországi, illetve utódállamokbeli folyóiratokban.¹⁰² Ide főként esztétikai jellegű tanulmányokat (például *Az irodalmi alakok intellektuális fiziognómiája* vagy *Zola és a realizmus* stb.) küldött. Ekkor már az igen jelentős irodalmi és társadalmi folyóirat, az *Új Hang*¹⁰³ és az *Internationale Literatur* című folyóiratok szerkesztőbizottságának is tagja. Ezeknek a révén jutnak el a nyugat-európai publikumhoz írásai, és gyakorolnak hatást művészekre, tudósokra, vagy váltanak ki ellenvéleményt belőlük. Irodalmi példáit általában a 19. századból vagy a 20. század legelejéről veszi, ami kivívta sok ellenfelének bírálatát. Igazából nem tudott oroszul, ezért nem tudta követni az újabb, modern orosz-szovjet költészet (például Anna Ahmatova, Jeszenyin vagy Paszternak) és regényirodalom (Bulgakov) körül folyó vitákat sem.

A harmincas évek vitathatatlan filozófiai fő műve *A fiatal Hegel* (*Der junge Hegel*, más fordításban *Az ifjú Hegel*), amin már Németországban, 1931-től folyamatosan dolgozik. A mű 1937-re készül el, amit Lukács 1942-ben mint akadémiai doktori disszertációt véd meg a Tudományos Akadémián, Moszkvában, könyv formában azonban csak 1948-ban, Svájcban jelenhetett meg. Ez alcíme alapján is a dialektika (azaz a filozófia) és az ökonómia összefüggését állítja Hegel gondolkodásának középpontjába. Lukács itt kiemeli, hogy a gazdaságtanon belül Hegelnél fontos szempontként merül fel a munka kategóriájának elemzése, úgy, mint az ember önlétrehozásának előfeltétele, valamint hogy az ember lé-

¹⁰² Az akció a csehszlovákiai Sándor László közvetítésével zajlott. Lásd Sándor László: *Lukács György és a Korunk*, in: *Lukács György és a magyar kultúra*, id. kiad. 102–108. old.

¹⁰³ Az *Új Hang*ban megjelent cikkei miatt a magyar királyi ügyészség az „állami és társadalmi rend erőszakos felforgatására irányuló vétség” miatt Lukács ellen ítéletet hoztak.

nyege történetiségében áll.¹⁰⁴ Ezzel a könyvvel kapcsolatban is vita van, hogy Lukács itt valóban „partizánharcot” folytatott-e a fennálló, sztálini ideológiával és gyakorlattal szemben, amikor Hegelt a „feudális porosz reakció” képviselőjének tartották, vagy Hegel „újrafelfedezése” csupán egyszerű „érdektelen filoszteljesítmény” volt, akkor, amikor az élet és a valóság „minden kérdésére” ott volt a végleges válasz Sztálin műveiben.¹⁰⁵ A *fiatal Hegel* viszont Lendvai L. Ferenc szerint – „az »érett« marxista” (a marxista ortodoxiához már igazodó) Lukács filozófiai fő műve.

Lukács, párhuzamosan Hegel-stúdiumaival dolgozza ki, a klasszikus hagyomány megőrzésének jegyében és az úgynevezett „proletárirókkal” szemben a nagy realizmus elméletét, amely szintén jelentős értelmezési vitát eredményezett számára.¹⁰⁶ Ebben elutasít minden formai kísérletet a műalkotásokban, de a realizmus fogalma nála komoly jelentésváltozáson ment át. Egyaránt realistának (vagy „nagy realistának”) tartja Scott, Shakespeare, Cervantes, Tolsztoj, Goethe, Schiller, Heine, Balzac és Baudelaire művészetét. Az avantgárdot viszont az „antirealizmus” megtestesüléseként értelmezi, és a dekadenciával azonosítja. A realizmust mint stílust azután alkotói módszerként is felfogja, ami a szocialista realizmus feltétlen sajátossága. Lukács olykor változó realizmusfelfogása azonban jól tükrözi a klasszikus kulturális örökség védelmében kifejtett erőfeszítéseit. Igaz, ahogyan többek között Hauser Arnold is megjegyzi, Lukácsnak „nem volt kvalitásérzéke”¹⁰⁷, ami azon is látszott, hogy az újabb modern irodalmat szinte nem is vette figyelembe.

Szovjetunió német megszállása után Lukács számára – aki 1941-től már a szovjet párt tagja lett – egyre nehezebbé vált mindennapi egysz-

¹⁰⁴ Lásd erről Hermann István értelmezését, *Lukács György gondolatvilága* című, már idézett könyvének *Meg nem békülés a valósággal* című fejezetében (229–249. old.).

¹⁰⁵ Szerdahelyi István: *Lukács György*, id. kiad. 160. old. Szerdahelyi István *A fiatal Hegel* című könyvet egyébként nem is elemzi, igaz, hogy könyve az Irodalomtudományi Intézet sorozatában jelent meg.

¹⁰⁶ Ez különösen élesen jelentkezett 1939-ben, amikor Moszkvában megjelent *K isztorii realizma* (A realizmus történetéhez) című tanulmánygyűjteménye.

¹⁰⁷ Hauser Arnold: *Találkozásaim Lukács Györggyel*, Budapest, 1978. Akadémiai Kiadó, 53. old. (Az interjút Hauser Arnolddal Nyíri J. Kristóf készítette, és a Magyar Televízióban 1976-ban hangzott el.)

tenciájának fenntartása. 1941-ben – mint a magyar politikai rendőrség moszkvai beépített emberét, külföldi kémét – letartóztatják, majd nevelt fiát, Jánossy Ferencet szintén. Rákosi és a bolgár Dimitrov segítségével két hónap múlva Lukács kiszabadul a Ljubjankából.¹⁰⁸ Kiszabadulása után, a német támadás miatt feleségével együtt Üzbegisztánba, Taskentbe „evakuálják”, ahol nyomorúságos körülmények között él és ír. Majd 1942-ben tértek vissza Moszkvába. A történelmi-politikai helyzet változásával egyre jobban megéri benne az elhatározás, hogy hazatér. Elhárítja a keletnémet vezetés ajánlatát, hogy Berlinben legyen a filozófia professzora, nem fogadja el Ernst Fischer egyetemi tanári meghívását sem Bécsbe. Helyette egyre intenzívebben vesz részt például a Kossuth Rádió munkájában, cikkeket ír a magyar hadifoglyok lapjába, az *Igaz Szó*-ba. Mielőtt hazatért volna, Moszkvában megjelentette *Új Hangban* közölt írásait *Írástudók felelőssége* címmel. Ebben – a Julien Benda 1927-es művére, *Az írástudók árulására* emlékeztető módon – hívja fel a magyar értelmiség figyelmét a „magyar nemzeti élet igazi kérdéseinek” progresszív megoldására.¹⁰⁹ Petőfi és Ady tradíciójára hivatkozva az urbánus (a Szép Szó című folyóirat köré gyűlt írástudók) és a nemzeti (a Válasz köré gyűltek) irodalmi és szociológiai vonulatnak a népfront-eszme alapján történő, a népi demokrácia érdekében egységesülő és cselekvő tendenciáját szeretné látni.¹¹⁰ Ugyanakkor felidézte Babits Mihály Jónás könyvéből származó mondást: „vétkesek közt cinkos, aki néma”.

¹⁰⁸ Lásd erről: Alekszandr Sztikalin: *Lukács György moszkvai tükörben. 1949–1972*, Múltunk, 2001. 4. sz. 213–271. old. Ebben a szerző azt állítja a dokumentumok alapján, hogy Lukácsot trockizmussal vádolták meg. Emellett még külföldről pénzelt „kémkedéssel” is megvádolták. Lásd: *Beszedü na Ljubjanke*, (szerk. V. Szereda és A. Sztikalin), Moszkva, 2001. Roszsijszkaja Akegyémija Nauk, 5. old. (Azóta ez megjelent magyarul is *Vallatás a Ljubjankán. Lukács György vizsgálati ügyiratai* címmel, Budapest, 2002. Argumentum–Lukács Archívum). A dokumentumkötetben a letartóztatás és a fogva tartás dokumentumai mellett Lukács több levele olvasható Rákosihoz.

¹⁰⁹ „Nemegyszer túlzott, olykor szinte igaztalan hangsúllyal” – írja Czine Mihály (*Élet és mű. Száz esztendeje született Lukács György*, id. kiad. 3. old.), de egyúttal leszámolva a proletkulttal és a zsdanovi sematizmussal.

¹¹⁰ Erről részletesebben Zoltai Dénes: *Egy írástudó visszatér. Lukács György 1945 utáni munkásságáról*, Budapest, 1985. Kossuth Könyvkiadó.

Lukácsot 1945 augusztusában Magyarországon az Ideiglenes Nemzetgyűlés tagjává választják. Családjával, könyvtárával és személyes holmijával együtt, reményekkel telve, optimistán tér haza 1945. augusztus 28-án.¹¹¹ Egy elhagyott lakást kap a Belgrád rakparton, amely eredetileg Cs. Szabó László baloldali újságíró lakása volt.¹¹² Hamarosan – habilitációja elfogadása után – egyetemi tanárrá nevezik ki a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi karán az esztétika és kultúrfilozófia tanszékre. Itt első tanítványai azok voltak (Lakatos Imre, Király István, Szigeti József), akik már korábban is ismerték munkásságát. Ehhez a körhöz azután még sokan csatlakoztak (Hermann István, Heller Ágnes, Zoltai Dénes, Almási Miklós, Mészáros István és mások), s a kör egyre bővült, 1949-ig, a nevezetes „irodalmi” vagy „Lukács-perig”. Most azonban pályája mint tudósé¹¹³ egyre feljebb ívelt. A Magyar Tudományos Akadémia tiszteleti (1948), majd rendes tagjává választották. Kétszer is Kossuth-díjat kap (1948, 1955). Tagja lett az országgyűlésnek, ezenkívül a Hazafias Népfrontnak, valamint a nemzetközi és hazai békemozgalomnak. Az általa formálisan betöltött pozícióit messze meghaladta általános elismertsége, ami annak volt köszönhető, hogy tulajdonképpen ő lett a párt igazi, „hivatalos”, azaz megfellebezhetetlen művészetpolitikusa. Hatalmas iramban adta ki magyarul eddig különböző nyelveken megjelentetett műveit. 1945 és 1949 között tizenhét önálló kiadványt publikált, többek között a következőket: *Goethe és kora*, *Az újabb német irodalom története*, *Nietzsche és a fasizmus*, *A történelmi regény*, *Irodalom és demokrácia*, *Új magyar kultúráért*, *A realizmus problémái*, *A polgári filozófia válsága*, *Balzac – Stendhal – Zola*. Lukács a *Gelebtes Denkenben* úgy idézi fel ekkori munkásságát, mintha eltűrték volna „kritikai működését”. Erről azonban szó sem volt, a párt ki is használta ezt a marxista filozófia, esztétika és ideológia terjesztésére, propagandájára.

¹¹¹ Miután Berijánál elintézte neki a közgazdász Varga Jenő, hogy nevelt fiát, Jánossy Ferencet egy szibériai lágerből szabadon engedjék.

¹¹² Hermann István ír erről: *Lukács György élete* című könyvében, id. kiad. 164. old.

¹¹³ Sokan (például Szerdahelyi István: *Lukács György*, id. kiad. 190. old.) szándékot feltételeznek a párt akkori vezetői részéről abban, hogy Lukácsot 1945 után csak formálisan vonták be a magyar politikai életbe.

Bibó Istvánnal a demokráciáról folytatott vitájában is talán ez a hátsó párt-szándék húzódik meg. Még egykori tanítványa, Zoltai Dénes is azt írta, hogy „legendákat gyárt, aki e tevékenységben Lukács »különújtját« akarja látni és láttatni”, ennek ugyanis Lukács tevékenységében nincs semmiféle konkrét jele.¹¹⁴ A filozófia, szerintünk, számára ekkor „ancilla politicae” volt. Nem véletlen tehát, hogy egyre többen kezdi bírálni Lukács bizonyos tételeit, értékítéleteit, mert nem igazán méltányolta Madáchot, rosszul ítélte meg Németh Lászlót, nem ismerte fel Szabó Lőrinc lírájának jelentőségét, Babitscsal és Kassákkal talán még – negatív értelemben – elfogult is volt.¹¹⁵ Disszonáns hangot váltott ki az is, hogy mindjárt hazaérkezése után megtagadta egész 1918 előtti munkásságát.¹¹⁶ Cikkeit, hozzászólásait azonban a legfontosabb hazai lapok (*Társadalmi Szemle*, *Forum*, *Csillag*, *Új Szó*, *Szabad Nép* stb.) közölték. Ezek közül többnek szerkesztője is volt. Közben jó kapcsolatot ápolt néhány íróval, például Illyés Gyulával és Déry Tiborral.

Műveiben, előadásaiban, cikkeiben az „új ember” megteremtésének szükségességéről, a realizmus és a demokrácia összetartozásáról beszél.

¹¹⁴ Zoltai Dénes: *Egy írástudó visszatér*, id. kiad. 52. old.

¹¹⁵ Lukács irodalomtudományi és irodalomtörténeti szemléletmódja a világirodalom ismeretén alapult. Erről beszél fogadott fia, Jánossy Ferenc: „Gyuri bácsinak a könyvtára húsz százalék volt kimondott marxizmus, és nyolcvan százalék az egész világirodalom.” *Életinterjú Jánossy Ferencsel*, Medvetánc, 1986. 4. sz.–1987. 1. sz. 235. old. Ezzel vág egybe Tőkei Ferenc megjegyzése: „Amihez Lukács hozzányúlt, az mindig egy bizonyos színvonalon volt, és amihez mérte – ez nagyon fontos –, az mindig a világirodalom remekműtartománya volt.” *Lukács György és a magyar kultúra. Beszélgetés Tőkei Ferencsel*, Kritika, 1983. 7. sz. 27. old. Ezen a szemléletmódján alapult a „kozmetopolita” vád is ellene. Lásd még Lukács György: *Magyar irodalom – világirodalom*, in: *Magyar irodalom – magyar kultúra*, (az interjút Almási Miklós készítette a Kritika számára), Budapest, 1970. Gondolat Kiadó, 612–625. old.

¹¹⁶ Erről nagy vita alakult ki közte és Somlyó György között. Lukács nem fogadja el a költőnek azt az állítását, hogy művei megtagadásával „párját ritkító autodafét” hajtott volna végre. Lukács válasza erre, amit az *Új Magyarország* közölt *Leszámolás a múlttal* címmel 1946. április 16-án, érthetetlen és igazán kiábrándító. Ezt ismétli meg, szinte a régi messianisztikus hittel, 1948-ban a *Magyar Kommunista Párt és a kultúra* című előadásában. Ebben azt állítja, hogy az „elvi élesség” és a „valóság könyörtelen meglátása” miatt a kommunistának szakítania kell saját múltjával, akár saját régi barátaival is. S ezt meg is teszi.

„A nagy realisták – műveikben, ábrázolásaikban – mindig a demokrácia szövetségesei, akár tudják ezt, akár nem, akár akarják, akár nem, feltéve, hogy igazán nagy realisták.” József Attiláról tartott 1945-ös előadásában a költő és a párt viszonyát úgy oldja fel, hogy „a pártköltő sohasem vezér vagy sorkatona, hanem mindig partizán. Vagyis, ha igazi pártköltő, mély egyetértésben van a párt történeti hivatásával, a párt által kijelölt nagy stratégiai útvonallal. Ezen belül azonban egyéni eszközeivel szabadon, saját felelősségére kell, hogy megnyilatkozzék”.¹¹⁷ Ez a gondolata válik majd az 1949-es „Lukács-vita” egyik központi kérdésévé.

Az 1945 utáni időszakban Lukács intenzíven ápolja külföldi kapcsolatait. Egyre több helyre hívják előadni. 1946 szeptemberében – amikor Európa sorsát Párizsban újból megrajzolták és szentesítették a trianoni határokat – Genfben részt vesz a *Rencontres Internationales* elnevezésű filozófuskongresszuson, ahol a téma a *L'Esprit Européen* volt. Lukács *Arisztokratikus és demokratikus világnézet* címmel tartott előadást, amelyben a polgári demokrácia válságáról, a haladás, az ész és a humanizmus kérdéseiről beszélt. Ennek anyaga franciául és magyarul is megjelent 1946-ban. A találkozón vitatkozott össze Karl Jaspersszel arról, hogy lehet-e a marxizmust tudományos elméletnek tartani. Ott találkozott a francia Maurice Merleau-Pontyval is. 1947-ben előadókörúton vett részt Svájcban. Valószínűleg ekkor véglegesítették *A fiatal Hegel* könyvének kiadását. Ugyanez év decemberében részt vett egy milánói nemzetközi filozófiai konferencián, ahol *A marxista filozófia feladatai az új demokráciában* címmel tart előadást.¹¹⁸ Most is fiatalkorának nagy kérdéseivel küszködik: „Van választás? Van döntés? És pedig egyénileg is, társadalmilag is? Ha pedig van, milyen mértékben egyeztethető össze ez a döntés a történelmi szükségszerűség kérdésével? Van az egyes embernek (és erkölcsi magatartásának) befolyása a történelmi eseményekre?

¹¹⁷ Lukács György: *Irodalom és demokrácia*, Budapest, 1948. Szikra kiadás, 131. old.

¹¹⁸ Ebben az „új demokrácia” kulturális és morális helyzetét állítja szembe az irracionizmus és a nihilizmus „zabolátlan szubjektivizmusával”. Lukács György: *A marxista filozófia feladatai az új demokráciában*, (Budapest), é. n. Budapest Székesfővárosi Irodalmi és Művészeti Intézet kiadása, 22–23. old.

Mindezek a kérdések az etika kérdései.”¹¹⁹ Itt az „átfogóan sokoldalú ember”, maga megteremtésének” kérdése foglalkoztatja, de a „nemzet problémáinál” egy szót sem szól a párizsi „békeszerződésekről”. Kifejti, hogy a „reakciós nézeteket” terjesztő művészet, irodalom vagy filozófia számára az új demokráciában azonban szerinte „nem lehet szabadság”.¹²⁰ A konferencia befejezése után Lukács két hónapot töltött Olaszországban, ahol a legkülönbébb tudósokkal találkozott. Egy évre rá, 1948 szeptemberében részt vett a wroclawi béketalálkozón, amelyen ott volt még Joliot-Curie, Julien Benda és Ilja Ehrenburg is. Itt bírálta a „német imperializmus” „nihilista cinizmusát”, mint a barbárság megjelenését a 20. században. Majd 1949-ben franciaországi előadókörútra indult. Itt előadást tartott a marxista esztétika problémáiról, a Hegel-kutatás újabb eredményeiről, de főként az egzisztencializmus és marxizmus kapcsolatáról. Ezt a témát tárgyaló könyve francia nyelvű kiadását is valószínűleg ekkor egyezteteti (*Existentialisme ou marxisme?*). A két rivális filozófiai tendencia között elmérgesedett polémia hozzájárult ahhoz, hogy Lukácsnak Franciaországban később csak igen mérsékelt lett a fogadtatása: 1958-ig egy kiadója sem akadt. Sokatmondó, hogy ezt a könyvét ezután már nem fogja újra megjelentetésre ajánlani itthon sem.

Lukácsnak az 1945 és 1949 közti lázas nemzetközi tevékenysége mögött egyrészt azt látjuk, hogy – szovjetunióbeli viszonylagos elzártsága után, és annak ellenére – mégis annyira azért ismert maradt, hogy számos helyre meghívták, mint egy markáns filozófiai álláspont képviselőjét, aki mindig saját filozófiai elgondolásainak és kutatásainak megfelelően beszélt konferenciákon, tudományos tanácskozásokon vagy egyéb találkozókon.¹²¹ Másrészt egyértelműen úgy látjuk, hogy visszatérve Kö-

¹¹⁹ Uo. 34–35. old.

¹²⁰ Uo. 25. old. A reakciós, nihilista nézeteket, „tömeggyűlölő ideológiákat” terjesztő művészek között felsorolja Céline-t, Malraux-t és Köstlert. Uo. 24. old.

¹²¹ Néhány részletes monográfia (például Szerdahelyi Istváné vagy Zoltai Dénesé) szinte egyáltalán nem vagy csak rövid említés szintjén foglalkozik Lukácsnak ezekkel az elméletileg is igen fontos nemzetközi útjaival. Ugyanez vonatkozik a „Lukács-perre”. Lásd például *Lukács élete képekben és dokumentumokban* (összeállította: Fekete Éva és Karádi Éva), Budapest, 1980. Corvina Kiadó. Zoltai Dénes is gyorsan elintézi a „ híres-hírhedt Lukács-per”-t. Lásd Zoltai Dénes: *Egy írástudó visszatér*, id. kiad. 149. old. Igaz,

zép- és Nyugat-Európába, próbálta újból megalapozni tudományos elfogadottságát ezeken a területeken is, akár műveinek ottani megjelentetése révén. Az 1950–60-as években ezt kiterjeszti a világ más kontinenseire is (gondolunk itt elsősorban például Latin-Amerikára).¹²² Majd – ismertségének jelentős fokozódása következtében – az ötvenes évek második felétől haláláig – alig győz eleget tenni művei különféle nyelveken történő kiadásához készített előszavak írásának.

Műveinek nemzetközi ismertségét a hazai viszonyok egyre súlyosabb, sőt egyre tragikusabb helyzete 1949-ben egy időre megállította. Személye és az *Irodalom és demokrácia* című kötetének második kiadása után kialakult „per” következtében – a Rajk-per árnyékában – azonban az érdeklődés középpontjába került. Régi ellenfele, Rudas László a *Társadalmi Szemlében* a kötet kiadása nyomán támadást intézett Lukácsnak a könyvben található filozófiai, esztétikai és kultúrpolitikai nézetei ellen.¹²³ Ez azért is vált lehetővé, mert a fordulat éve (1948) után a magyar politikai helyzet egyre jobban a sztálini despotikus modellt kezdte követni (ezek az úgynevezett „ötvenes évek”). Az ellene felhozott egyik fő érv az volt (már megint), hogy Lukács szerint a proletárdiktatúrára való áttérést lényegesen hosszabb időt vesz igénybe, mint ez a valóságban és a kommunista propagandában történik. Lukács ekkor még mindig a mérsekeltbb népfront-politikát képviselte, miközben ellenfelei már a sztálini–rákosista modellt. A másik fő érv ellene az volt, hogy inkább a polgári realizmust részesíti előnybe, és nem a szocialista irodalmat és művészetet, valamint félreérti a pártosság kérdését is a költészetben. Lukács a Ru-

később előszót ír a „vitáról” kiadott, Ambrus János által szerkesztett dokumentumkötethez (1985).

¹²² Lukács műveinek és tevékenységének egyik legjobb dél-amerikai ismerője a brazil Carlos Nelson Coutinho, a Universidade Federal de Rio de Janeiro tanára. Budapesten interjút készített Lukáccsal. A másik jelentős brazil Lukács-kutató Leandro Konder. Lásd erről Tanja Tonezzer: *Lukács Brazíliában*, in: *Miért Lukács? A szegedi Lukács-szimpozion anyaga*, (szerk. Szabó Tibor), Budapest, 1990. a Szegedi Lukács Kör kiadása, 193–199. old.

¹²³ A „Lukács-perről” számos tanulmány, kötet jelent meg. Lásd például Poszler György alapos és tárgyilagos írását: *Az évszázad csapdái. Tanulmányok Lukács Györgyről* (Budapest, 1986. Magvető Kiadó, 113–151. old.).

das-cikkre gyorsan válaszolt, de nem akart önkritikát gyakorolni, mint a Blum-tézisek idején. Időközben azonban a vita kiszélesedett, „hozzászólt” Révai József, Horváth Márton, Gimes Miklós, Király István, Sinkó Ervin, de Eric J. Hobsbawm is.¹²⁴ Fagyjev bírálata miatt azonban Lukács kénytelen volt formálisan is visszavonni tételeit, és a *Társadalmi Szemlé*ben megjelentette *Következtetések az irodalmi vitából* című (igazán rosszízű) cikkét. Ezután írt tanulmányokat Fagyjevéről, Solohovról, de néhány valóban sematikus, mára teljesen elfeledett szovjet íróról. A vita egyik következménye az volt, hogy az egyre vadabb politikai despotizmus légkörében és annak következtében Lukács tanítványai elmaradtak az előadásairól (amelyeket Heller Ágnes szerint úgy folytatott, mintha mi sem történt volna), csak Zoltai Dénes, Heller Ágnes és (akkori férje) Hermann István maradtak. Rövid idővel később csatlakozott hozzájuk Mészáros István és Almási Miklós¹²⁵, majd Mészáros Vilma és Krassó György. Az egyetemen 1951-től, hivatalos kifejezéssel élve, „alkotószabadságot” kap, vissza már nem térhet, majd később nyugdíjazza. Egy időre kiszorul a magyar tudományos közéletből is. Ugyanakkor azonban nem vesz részt a titoizmus elleni, mindenkitől hallgatólagosan elvárt gyalázatos propagandában. Az általános politikai helyzet és Lukács megítélése csak Nagy Imre 1953-as miniszterelnöksége idején kezd majd lassan változni.

Lukács ekkor kezd újból esztétikával és esztétikatörténettel foglalkozni. Elkezd írni *Az ész trónfosztása* (*Die Zerstörung der Vernunft*) című, máig sokak által vitatott (mások által dicsért és elismert¹²⁶) könyvét. A kötet megjelenése idején Lukács megkapja másodszor is a kiemelt

¹²⁴ A Lukács-vita teljes anyaga olvasható a Filozófiai Figyelő évkönyvében: *Irodalom és demokrácia* (Szöveggyűjtemény), I–II. köt. Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja – MTA Lukács Archívum és Könyvtár kiadása.

¹²⁵ Lásd erről: Hermann István: *Lukács György élete*, id. kiad. 177. old.

¹²⁶ Nicolas Tertulian például „magával ragadónak” tartja Lukács álláspontját, bár milyen negatív legyen is az. A könyv – szerinte – „conserve intacte une puissance de fascination, si négative soit-elle”. Lásd: Nicolas Tertulian: *La destruction de la raison – trente ans après*, in: Doxa, az MTA Filozófiai Intézet kiadványa, 1985. 114. old. Hermann István: *Lukács György gondolatvilága* című, már idézett könyvében, hibái ellenére „komoly filozófiai értéknek” tarja a könyvet (268. old.).

Kossuth-díjat. Ennek alaphangját az a meggyőződése adja, hogy „*Es gibt keine »unschuldige« Weltanschauung*”, azaz „nincs »ártatlan« világnézet”.¹²⁷ Ez – ahogyan Heller Ágnes felidézi – igen elterjedt vélemény volt a korban,¹²⁸ ugyanakkor a könyvet „monumentális pamfletnek” és „demonológiaiának” nevezi. A könyvben Lukács a racionalizmus és az irracionálisizmus különbözőségeiből kiindulva elemzi az európai polgári filozófiát,¹²⁹ és kimutatja, hogy ez az irracionálisizmus miként vezetett el a fasizmushoz. Ebben az igen „túlzott kritikával” megírt műben,¹³⁰ „féktelen egyoldalúsággal”¹³¹ a fő vonulaton Schopenhauer–Kierkegaard–Nietzsche filozófiájának a bemutatása képviseli. Azonban a hozzáértéssel megírt néhány filozófusi portré mögött súlyos elméleti tévedések húzódtak meg. Ennek következtében szinte az egész polgári filozófiai fejlődést Max Webertől kezdve egészen Benedetto Croce-ig a „fasizmusnak ajándékozza” (Poszler György találó kifejezése). A könyvet nem csak Theodor W. Adorno bírálta, amikor azt mondta, hogy Lukács ezzel a művével szakított az egész polgári filozófiai hagyománnyal, hanem a dogmatikus marxisták is, akik kifogásolták, hogy Lukács bírálataiban a materializmus–idealizmus

¹²⁷ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, Budapest, 1974. Akadémiai Kiadó, 4. old.

¹²⁸ Heller Ágnes: *Az idős Lukács filozófiája*, in: *A Budapesti Iskola*, id. kiad. 417. old.

¹²⁹ Fehér M. István írt a racionalitás és irracionális összefüggéséről a 20. századi filozófiai gondolkodás történetében *Ráció, racionalitás, racionalizmus: Lukács és a jelenkori filozófia* című alaposan dokumentált tanulmányában (Medvetánc, 1986. 4. sz.–1987. 1. sz. 183–219. old.). Lásd még Kelemen János: *In Defense of The Destruction of Reason*, in: Logos, 2008. 7. köt. 1. sz.

¹³⁰ Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*, id. kiad. 209. old. Mások (például Suzanne Sontag) a „durva leegyszerűsítés mintapéldányának” tartják e művét. Fejtő Ferenc ezt a „legkínosabb”, „legsztálinistább” művének tartja. Lásd François Fejtő: *Georges Lukács entre le dogmatisme et le révisionisme*, in: *Lukács-recepció Nyugat-Európában*, id. kiad. 141. old. Szerdahelyi István szerint Lukács „összekeveri a filozófiatörténeti értekezés műfaját az antifasiszta háborús propagandával”. Lásd Szerdahelyi István: *Lukács György*, id. kiad. 218. old.

¹³¹ Hanák Tibor: *A filozófus Lukács*, id. kiad. 92. old. Hanák hozzáteszi, hogy *Az ész trónfosztása* „mitologikus költemény, világdráma, előre kiosztott szerepekkel”. Uo. 97. old.

ellentétét a filozófiában helyettesítette a racionalizmus–irracionalizmus ellentétével.

Párhuzamosan ezzel a művével már elkezd dolgozni késői esztétikai-filozófia fő műve egyik témáján, a *különösség* kategóriáján. A különösség az egyedi és az általános között található „széles mező”, a tipikus születésének helye. Lukács a különösség kategóriájának elemzésével – ahogyan ezt Hermann István hosszan kifejti¹³² – egyrészt túlmegy az addig megszokott marxista sémán, amelyben nemigen volt helye a kategóriaelemzésnek. Másrészt pedig Hegel filozófiájának dialektikus elemeit emeli át saját gondolkodásába.

Lukács ekkor egyre ismertebbé vált a világban. Erről tanúskodik az a kötet, amely az Aufbau Verlagnál jelent meg az NDK-ban *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag* címmel. Egyúttal a Német Tudományos Akadémia levelező taggá választotta. A Magyar Tudományos Akadémia 1955-ben ünnepi ülősszakot rendezett Lukács tiszteletére, a *Szabad Népben* pedig egykori tanítványa, Szigeti József köszöntötte.¹³³ Elutazik Berlinbe és Weimarba egy Schiller-ünnepségre, majd 1956 tavaszán több olasz egyetemen (Bolognában, Rómában stb.) nagy sikerű előadásokat tart.¹³⁴ Találkozott Pietro Nennivel és Cesare Casesszel is, aki Lukács egyik követője volt Itáliában.¹³⁵ Ekkor – többek tanácsára – elkezdte olvasni Nicolai Hartmann ontológiai írásait (*Teleológiai gondolkodás*), Arnold Gehlen könyvét az emberről, tájékozódott a modern irodalom irányába. Ennek eredménye lett, hogy átértékelte például Franz Kafka művészetét, dicsérni kezdi eredetiségét, szuggesztivitását. Az avantgár-

¹³² Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*, id. kiad. 332–348. old.

¹³³ Szigeti József nem sokkal később, 1958-ban a „leküzdendő káros nézetek” közé sorolja Lukács munkásságát *Még egyszer a Lukács-kérdésről* című írásában (*Társadalmi Szemle*, 1958. 1. sz.). Műveit az „ellenforradalom ideológiai előkészítésével” hozta összefüggésbe, ami akkor igen éles támadásnak számított. Az MSZMP 1958-as művelődési politikájának irányelveiben ez olvasható: „Különösen ártalmasak Lukács György antimarxista politikai-ideológiai nézetei.”

¹³⁴ Lásd erről írásomat: *Lukács Itáliában – 1956*, *Kritika*, 1989. 1. sz. 29–30. old., és *Lukács végleges hazatérése – 1957*, *Kritika*, 1989. 11. sz. 34–35. old.

¹³⁵ Cesare Cases: *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Torino, 1985. Giulio Einaudi editore.

dizmus tehát ekkor már jóval differenciáltabban jelenik meg elemzéseiben, mint a harmincas években. Ez a kissé megkésett felismerése már nem segített abban, hogy sok régebbi „tanítványa”, mint például Ernst Fischer ne tekintse őt konzervatívnak.¹³⁶ Főleg azt a koncepcióját bírálja szinte mindenki, hogy elemzéseiben összemossa az avantgárd és a dekadencia fogalmát. Borzolta a magyar kultúra védelmezőinek kedélyét az 1955-ös, a *Szabad Nép*ben közölt cikke, amelyben *Az ember tragédiájáról* mond negatív véleményt.

Időközben a hazai és nemzetközi politikai életben jelentős változások zajlottak le. A két rendszer békés egymás mellett élése, az „olvadás”, de főleg az SZKP XX. kongresszusa, azon belül pedig Hruscsov úgynevezett „titkos beszéde”, amelyben Sztálin hibáit, sőt bűneit elemezte, számára új perspektívákat nyitott meg. Arra gondolt, hogy most a marxizmus „igazi” fellendülésére lehet majd számítani. Ebben az új szellemben szólal fel 1956. június 15-én a DISZ Petőfi Körének filozófusvitáján. Ebben bírálta a filozófiában eluralkodott citatológiai módszert, és a marxizmus friss, új tanulmányozását ajánlotta a jelen lévő értelmiségieknek.¹³⁷ A Politikai Akadémián tartott előadásában (*A haladás és reakció harca a mai kultúrában*) azonban a kapitalizmus és a szocializmus direkt konfrontációja helyett a háború és a béke, a hidegháború és a koegzisztencia közti ellentmondást jelöli meg alternatívaként. Ezért majd később az „osztályharc szempontjainak a feladásával” vádolják meg. Közben folyik a Blum-tézisek párt általi felülvizsgálata és részleges rehabilitációja.¹³⁸

Lukács a közeledő társadalmi-politikai konfliktust még Rajk László újratemetése (1956. október 6.) idején sem észlelte. Amikor október 14-én azt kérdezi tőle a *Szabad Nép* riportere, hogy nem látja-e a polgári demokrácia visszaállításának veszélyét, Lukács már a tőle megszokott optimizmussal válaszol. A „polgári álláspontokat” szerinte „nyílt vitában” kell

¹³⁶ Lukács ugyanis nem értette meg igazán az akkor már divatos, de egyúttal elfogadottá is vált abszurd dráma (például Beckett vagy Ionesco) jelentőségét, vagy az „új regény” (*nouveau roman*) fontosságát.

¹³⁷ Lukács felszólalásának szövegét (*A marxista filozófia időszerű problémái*) lásd CV. 159–170. old.

¹³⁸ Lásd erről Urbán Károly: *A Blum-tézisek „utóélete”*, Magyar Filozófiai Szemle, 1985. 1–2. sz. 125–145. old.

legyőzni, ami hosszú időt vesz igénybe. A társadalom szocialista alapú demokratizálódásában hisz. Az 1956. október 23-án megindult népfelkelés és forradalom ezért váratlanul érte. Urbán Károly szerint és a dokumentumok alapján egyértelműnek látszik, hogy Lukács már október 25-én elvállalta a Nagy Imre-kormány népművelési miniszteri tárcáját, amit november 2-ig meg is tartott.¹³⁹ Ilyen minőségében október 28-án már üzenetet intézett a magyar ifjúsághoz, amit a *Szabad Nép* közölt. Ebben elismeri, hogy „az ifjúság demokratikus, függetlenségi és nemzeti követeléseinek túlnyomó része jogos volt, megvalósítható és megvalósítandó”.¹⁴⁰ Ekkor előbb bevásárolják a párt Központi Bizottságába, majd az újjáalakult, Kádár János vezette párt, az MSZMP Ideiglenes Intéző Bizottságába, de itt – szembefordulva Nagy Imrével – elítéli Magyarország kilépését a Varsói Szerződésből (amit Kádár János megszavazott). A szovjet csapatok november 4-i hajnali támadásakor feleségével ő is, mint Nagy Imre és mások, a jugoszláv követségre menekült. Az ez utáni események pontos és hiteles feldolgozásával még adós a magyar kutatás, amelyben sok, egymásnak ellentmondó információ kering. Bár november 18-án elhagyják a követséget (?), mégis osztozniuk kell a Nagy Imre-csoport sorsában. Még november során a snagovi párttüdülőbe (az egykori királyi rezidenciába) internálják őket. Néhány visszaemlékezés, például Vásárhelyi Miklós szerint – bár nem értett egyet a „program nélküli” Nagy Imrével – Snagovban sohasem „deszolidarizált” velük.¹⁴¹ Valószínű, hogy ez volt a látszat, mert Lukács már 1956. december elején levélben ismerte el, hogy a szovjet csapatok november 4-i támadása a magyar főváros ellen gyakorlatilag lehetővé tette a szocializmust Magyarországon, és ezzel legitimnek a Kádár János-féle kormányt ismerte el.¹⁴² Itthon Fogarasi Béla,

¹³⁹ Urbán Károly: *Lukács György és a magyar munkásmozgalom*, id. kiad., 177. old.

¹⁴⁰ Azért is valószínű, hogy ez az üzenet Lukácstól való (éppen, persze lehetne más-tól is), mert szóhasználatra sajátosan „lukácsos”. Újból az „igazi” jelzőt többször és előszeretettel használja a demokratizmus kapcsán.

¹⁴¹ Igaz viszont, hogy Nagy Imre ellen, a hozzáférhető dokumentumok szerint nem vallott, hiába kérték tőle. Bírálataát – azt mondta mindig – majd Budapesten mondja el neki, amikor mindketten „szabadon sétálnak” (MÉ. 297).

¹⁴² Lásd erről Ponomarjov beszámolóját bukaresti útjáról, in: *Magyar Hírlap*, 1993. január 29., 4. old. Ebben Ponomarjov ezt írja: Lukács „beleegyezett abba, hogy aláír egy

külföldön többen is, de például Bertrand Russell (a Béke Világtanács akkori elnöke) és régi ellenfele, Sartre is követelte Lukács internálásának megszüntetését és hazahozatalát. Erre a pártnak tett újabb engedményei fejében 1957. április 11-én sor is kerülhetett. A Snagovba hurcoltak közül Nagy Imrét, Maléter Pált és Gimes Miklóst viszont – egy koncepció kirakatper után – halálra ítélték, és 1958. június 16-án kivégezték. Lukács viszont már májusban kérte párttagságának helyreállítását, amire csak sokkal később, több mint tíz évre rá kerül sor. Az utak újból elváltak.

Elterjedt vélemény a szakirodalomban, hogy Snagovban nem dolgozhatott. Érdekes viszont, hogy *A különőség, mint esztétikai kategória* című könyvének előszavát ő maga Snagovra datálta. Hogyan lehetséges ez? Ez a műve mindenesetre 1957-ben jelent meg itthon. Visszatérésekor már számos fejezete kész volt késői esztétikájának, amin elkezdett tovább dolgozni. Külföldön csak a párt engedélyével publikálhatott.¹⁴³ Főleg azután, hogy volt tanítványai közül Szigeti József, aki egy évvel korábban még magasztalta, támadást intézett ellene, és az MSZMP KB Művelődéspolitikai Irányelvei 1958 júliusában elítélték Lukács „revizionista” nézeteit.¹⁴⁴ Ezután egész életművét és munkásságát elítélő, azt egyoldalúan értékelő és támadó írások egész sora látott napvilágot. Újabb önkritikát vártak el tőle, de ezt most Lukács – az akkori időszak egyik legnagyobb európai filozófusa – megtagadta. A korlátozások és akadályoztatások ellenére műveit egyre több nyelvre fordították le, kezdtek róla számos monográfiát közölni. A nyugatnémet Luchterhand kiadó elkezdte kiadni műveit, Olaszországban pedig Cesare Cases szorgalmazta, elsősorban esztétikai műveinek kiadását. Kéziratait gyakran illegális úton juttatta külföldre. Maga is külföldre költözhetne, amibe a magyar hatóságok bele

olyan nyilatkozatot, melyben kijelenti, hogy elismeri a Kádár-kormány törvényességét...”. Lukács leveleit lásd: *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában*, Budapest, 2006. Napvilág Kiadó.

¹⁴³ Ez a – ma talán már érthetetlen – gyakorlat sokáig mások számára is fennmaradt. Még egyetemi oktatóknak is engedélyt kellett kérniük, ha külföldön szerették volna tanulmányaikat elhelyezni.

¹⁴⁴ Tallár Ferenc utal rá, hogy Lukácsnak a Nagy Imre-kormányban betöltött szerepe rányomta bélyegét az értelmezésekre. Lásd Tallár Ferenc: *Bevezető*, in: *Lukács-recepció Nyugat-Európában (1956–1963)*, id. kiad. 3–6. old.

is egyeznének: meghívták előadónak a manchesteri egyetemre, de itthon akart maradni.

A nemzetközi szakirodalomban őt ért esztétikai jellegű bírálatokra próbál válaszolni *Wider den missverstandenen Realismus (A félreértett realizmus ellen)* című, 1958-ban Hamburgban megjelent művében. Ezt a német kritika (különösen Adorno és Enzensberger) egyként elutasítja, mint amelyben az avantgárd (Dos Passos, Beckett vagy Proust) és a dekadencia azonosul egymással. Másik jelentős írása ebből az időszakból az úgynevezett „Carocci-levél” (1962), amelyben igyekszik tisztázni életének másik nehéz kérdését: a sztálini totalitarizmushoz való viszonyát. Itthon közben a Kommunista Filozófusok Aktívaértekezletén még 1963-ban is „Lukács György revizionista nézeteiről” és az ellene folytatott harc szükségességéről beszéltek.

Az 1963-as év két, jellegében ellentétes eseményt hozott számára. Felesége, Bortstieber Gertrúd meghalt, ami mélységesen megrázta a filozófust, és ezután még inkább műveinek szentelte életét. A másik fontos mozzanat *Az esztétikum sajátossága* című művének német nyelvű kiadása a Luchterhand Verlagnál. Ez a késői „nagy esztétikája” igen jelentős az életmű tekintetében. Ebben a befogadásesztétikai műben ugyanis újból láthatóvá válik Lukács „saját” filozófiája. A művészetet itt már nem kizárólagosan „visszatükröződésként”, hanem (már Platónnál és Arisztotelésznél is meglévő) mimézisként értelmezi, és benne a katarzisznak szán jelentős szerepet.¹⁴⁵ A kétkötetes alkotás ezen túl legalább két tekintetben különösen fontos az egész életmű szempontjából. Egyrészt az egész gondolatmenetet (a művészet, a tudomány és a vallás mint tudatformák keletkezését is) a mindennapi élet problémáinak elemzéséből vezeti le.¹⁴⁶ Az akkori filozófiai életben (talán Georges Poultizert és Henri Lefebvre-et kivéve) ezzel a kérdéssel ilyen szinten (talán azóta is) kevesen foglalkoztak. Lukács itt felsorolja a mindennapi ember tevékenységének és

¹⁴⁵ Természetesen e művéről is folytak heves viták. Lásd például Szili József: *Irodalomelméleti kérdések Az esztétikum sajátosságában*, Kritika, 1985. 1–2. sz. 19–22. old.

¹⁴⁶ Lásd erről megjelenés alatt, kéziratban lévő tanulmányomat: *Lukács e la concezione della vita quotidiana*, in: Moderna, 2016 (Lecce).

gondolkodásának sajátosságait, az antropomorf jelleget, az analógiás gondolkodást, a hit és az érzelmek dominanciáját, stb. A másik fontos – és Marxtól még mindig és következetesen, tehát nem véletlenül eltérő – mozzanat a műben a művészi tehetség, azaz az emberi szubjektum helyének és szerepének a hangsúlyozása. „Az objektumnak az új koncepcióban már nincs előjoga a szubjektummal, az alkotó művésszel szemben” – írja Hanák Tibor.¹⁴⁷ Az alany és a tárgy itt már a lét két formájává lesz. S végül: a művészetet úgy tárgyalja, mint aminek nagy jelentősége van az elidegenedés visszavételében, a *partikularitásból a nembeliség felé való haladásban*. E fogalmakat itt használja első ízben ilyen módon. A mű magyar nyelvű megjelenése 1965-ben jelentős esemény volt itthon és külföldön egyaránt, bár valódi méltatására csak lassan került sor. A nyolcvanéves Lukácsot azonban tiszteleti könyvvel (*Festschrift*) köszöntötték Nyugat-Németországban, ahol hírneve – a viták ellenére – egyre növekedett.

Az 1960-as évek közepétől, az úgynevezett „gazdasági mechanizmus” beindulásától kezdve Lukács „a jelenlegi szocializmus radikális reformjának szükségességét” hirdeti. A decentralizált gazdaság képe, a munkajövedelmek differenciálása, az egyéni érdekek figyelembevétele számára egyre inkább elfogadhatóvá vált. E tekintetben fontos egy interjúja, amit 1967 karácsonyán adott a *Népszabadságnak*. Ebben a gazdaság fellendülését, a szocialista demokrácia megújulását (azaz leszámolást a sztálini örökséggel) és egyúttal a „marxizmus reneszánszát” várja, azaz egy olyan „tertium datum”, amelyben a dogmatizmus és a revizionizmus ellen az „igazi”, tulajdonképpen egy humanista, emberközpontú filozófiát kell megteremteni.¹⁴⁸ Kijelenti viszont (sokak megdöbbenésére), hogy szerinte – minden problémája ellenére – „a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus”.¹⁴⁹ Nem tudta elismerni és elfogadni

¹⁴⁷ Hanák Tibor: *A filozófus Lukács*, id. kiad. 105. old. Lásd erről még Hanák Tibor könyveit: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Bern, 1982. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, és *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*, München, 1979.

¹⁴⁸ Lásd erről Bayer József: *Az idős Lukács politikai filozófiájához*, Kritika, 1985. 9. sz. 17–18. old.

¹⁴⁹ Ezt a kijelentését annyira fontosnak tartották, hogy még 1973-ban is újraközölték. Lásd: *Beszélgetés Lukács Györggyel*, Kritika, 1973. 3. sz. 12–14. old.

a megvalósult szocializmus lassan bekövetkező csődjét, pedig a történelem – ahogyan Eörsi István írja – kétszer (1956-ban és 1968-ban) is „benyújtotta neki a számlát”.¹⁵⁰ Hibáit mindig mély (és talán még mindig radikális) kapitalizmusellenessége motiválta.

Ugyanebben az időben adott egy igen fontos interjút Leo Kofler, Wolfgang Abendroth és Hans-Heinz Holz német tudósoknak. Az interjú, amely *Gespräche mit Georg Lukács* címmel jelent meg Nyugat-Európában, csak nagy késéssel jelent meg magyar nyelven, a filozófus halála után. Ebben a négyrészes interjúban többek között az elidegenedés problémájáról, a finom és durva manipuláció megkülönböztetéséről, az eszmei tényező fontosságáról, a lét és tudat viszonyáról beszélt. Fontos ebben az interjúban még az is, hogy a „marxizmus reneszánsza” szerinte (ahogyan fiatalkorában is gondolta) egyet jelentene az „ember reformjával”.

Ebből az interjúból értesülhetett a nagyközönség Nyugaton, hogy Lukács az ontológia kérdésein dolgozik. Ezt a munkát már 1964-ben elkezdte. A tervezett néhány száz oldalból kétezer oldal lett, de még így is torzóban maradt. Megjelent viszont egy, az 1968-as bécsi filozófiai világkongresszusra készült összefoglaló jellegű, nagyon fontos kézírata, *Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai* címmel (UM. II. 542–564). Ebben az „egész létet, mint egy történelmi folyamatot” fogja fel – szerinte – Marx alapján, aki azt írta, hogy a kategóriák „létezési formák, egzisztencia-meghatározások”. Tiltakozik az ellen a hamis elképzelés ellen, hogy alábecsüljék a filozófiában a tudat szerepét az anyagi léthez képest, hiszen a nagy társadalmi-történelmi átalakulásokban Lukács szerint nagy szerepe van a szubjektív tényezőnek. Ennek az *Ontológiába* átemelt gondolatnak volt – többek között – szerepe abban, hogy tanítványai megbírálták késői filozófiai fő művét azzal, hogy Lukácsnak az ontológiában csak a léttel kellene foglalkoznia, a tudat kérdésével nem.¹⁵¹ Akkori tanítványainak, a későbbi Budapesti Iskola tagjainak, bár

¹⁵⁰ Eörsi István: *Az utolsó szó jogán*, in: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*, id. kiad. 17. old.

¹⁵¹ Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György – Vajda Mihály: *Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969*, Magyar Filozófiai Szemle, 1978. 1. sz.

korábban (Márkus György kifejezését átvéve) saját felfogásukat „társadalom-ontológiai irányzatnak” nevezték, erre az időre radikalizálódott álláspontjuk. Ez különösen 1968-ra csúcsosodik ki, a csehszlovákiai krízis (az úgynevezett Prágai Tavasz) idejére, amikor a szocialista csapatok – a demokratizálódni akaró országot – fegyveresen megszállták. Lukács maga is elhatárolódott ettől a katonai lépéstől.

Ezután írta meg 1968-ban *Demokratisierung – heute und morgen* című írását.¹⁵² Ez tíz évvel Lukács halála után jelenthetett meg magyarul a *Világosság* hasábjain, majd kötetben 1988-ban. Ennek fő mondanivalója a desztalinizációs folyamat és a szocializmus reformjának folytatása, valamint ezzel összefüggésben a mindennapi élet demokratizmusának megteremtése volt. Az a Lukács, aki nem sokkal ezelőtt még a magyar politika feltétlen támogatójaként lépett fel, hirtelen újból visszahúzódni volt kénytelen. Ez pedig jót tett elméleti-filozófiai munkái folytatásának. Még 1969-ben is azt nyilatkozta, hogy „bármilyen paradox módon hangzik is, ma több mint nyolcvanéves koromban, még igazán döntő jellegű műveim megírása előtt állok”.¹⁵³ Ezzel egyrészt a megírandó (de csak jegyzetekben fennmaradt) szisztematikus etikájáról, illetve magáról a *Társadalmi lét ontológiájához*ról (*Zur Ontologie der Gesellschaftlichen Seins*) van szó. Ez utóbbit sem tudta már befejezni. A *Történeti fejezetek* és a *Szisztematikus fejezetek* két kötete után, valamint tanítványai bírálatai után egy harmadik *Prolegomena* című kötetben foglalja össze nézeteit. Befejezni már nem tudta, mert egészségi állapota fokozatosan romlott, arra még jutott ideje, hogy megírja önéletrajza vázlatát (*Gelebtes Denken*), majd 1971. június 4-én, 86 éves korában meghalt.

Az *Ontológia*, álláspontunk szerint, torzóban is a 20. századi filozófiatörténet egyik legjelentősebb alkotása. Ebben Lukács megint és újból eltér a klasszikus marxizmus álláspontjától, amelynek lényege az anyag

A „tanítványoknak” ezt az érvelését, ahogyan látni fogjuk, mi nem tudjuk elfogadni.

¹⁵² A szöveg német kiadását (Sziklai László gondozásában. Almási Miklós előszavával) lásd Georg Lukács: *Demokratisierung heute und morgen*, Budapest, 1985. Akadémiai Kiadó. (A szövegben: D.)

¹⁵³ Lukács György: *Előszó*, in: Lukács György: *Utam Marxhoz*, id. kiad. I. köt. 30. old.

fogalmának középponti jelentősége. Amikor Lukács a társadalmi létet teszi vizsgálódása középpontjába, akkor – bár úgy véli, hogy az objektivitás kritériumát itt is érvényesíti – mégis visszatér korai álláspontjához, amelyben lét és tudat, objektum és szubjektum dialektikus kölcsönhatásban vannak. Ennek a koncepciónak másik lényeges eleme a munkának mint az emberi cselekvés modelljének és az elidegenedés visszavételi lehetőségének a vizsgálata. Ezekkel az alapvető gondolatokkal szándéka szerint a marxizmus „ontológiai fordulatát” akarta létrehozni, ami – talán fölösleges is mondanunk – minden oldalról kritikákat váltott ki.

Halála előtt fontos interjút adott életéről Eörsi Istvánnak és Vezér Erzsébetnek, amely *Életrajz magnószalagon* címmel jelent meg.¹⁵⁴ Kevésbé ismert, hogy 1971. január 5-e és 15-e között, a párt megbízásából interjút készített vele Bródy Ferenc, előre meghatározott kérdésekről, amely *Lukács György politikai végrendelete* címmel jelent meg a *Társadalmi Szemle* 1990. 4. számában. Ebben az akkor aktuális társadalmi-politikai kérdésekről (bürokratizálódás, a politikai participáció, a kultúra stb.) foglalta össze nézeteit. Mindezek kiegészítették e gazdag életútról való ismereteinket.

2.2. A „megélt gondolkodás” súlypontjai

Lukács, miután 1971 elején megtudta, hogy gyógyíthatatlan beteg, elkezdte vázlatosan megírni életrajzát. A „*Gelebtes Denken*” néven ismert szöveg töredezett, tele van utalásokkal. Szerzője talán nem is a megjelenetés szándékával vetette papírra, hiszen vázlatos jellege miatt csak jegyzetekkel érthető. A „*Megélt gondolkodás*” szövegét, ezt az életrajzi vázlatot Lukács halála után ebben a formában tették közzé először 1981-ben.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Lukács György: *Életrajz magnószalagon*, in: Lukács György: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*, Budapest, 1989. Magvető Könyvkiadó. (A továbbiakban: MÉ.)

¹⁵⁵ Ezeknek a késlekedéseknek nyilvánvalóan az volt az oka, hogy Lukács még halála után is, korábbi igyekezete ellenére sem volt a Kádár-rendszerben mindig a hivatalos politika számára elfogadható. A szöveg gondozásában egyébként jelentős szerepet játszott Eörsi István, aki már a negyvenes években eljár Lukács egyetemi óráira, és később is kapcsolatban maradtak. Ő fordította le többek között *Az esztétikum sajátosságát* is.

Lukács, amikor nekilátott élettörténete megírásához, már nem álltak rendelkezésére konkrét, írásos dokumentumok és főleg idő. Emlékezőtehetsége azonban bámulatos volt, de mégis tudta, hogy „minden önéletrajz: szubjektív” (MÉ. 37), amelyben a tét az ember saját identitásának megtalálása, azaz az önéletrajzból annak kell kiderülnie, hogy „miként talál egy ember önmagára, vagy miként vesztí el önmagát” (uo.). Az egyetlen kiút ebből az objektivitásra való törekvés, ami abból áll, hogy nem szabad „tévedni az időben”, ami annyit jelent, hogy ki kell kerülni az „időben-előbbrehozás” tendenciáját. Szerintünk – ahogyan a tények alapján is láttuk – ennek a követelménynek általában igen, de egy esetben, Marxszal való megismerkedésének idejét és módját tekintve sehogyan sem tudott megfelelni.¹⁵⁶ Azt sokkal korábban tette, mint az valójában megtörténhetett, ami az egész életmű értelmezése szempontjából döntő mozzanat.

A *Gelebtes Denken* célja az, hogy bemutassa – és ez szempontunkból nagyon lényeges – az „én fejlődésem” (kiemelés Lukácstól). Ebből is világos, hogy Lukács tisztában volt autonóm életének és gondolkodásának tényével. Az itt található Ibsen *Peer Gynt*jéből való idézet, azaz, hogy: „légy, aki vagy” saját, autonóm identitásának megfogalmazása, amelyhez valóban egész életén át hű maradt. Talán éppen ez a hűség volt életében és munkásságában az, ami oly sok (olykor jogos, olykor jogtalan) kritikát eredményezett számára. Az „én fejlődésem”-ben az is benne van, hogy élete és koncepciója azonban nem volt statikus, hanem dinamikusan változott. Lukács mindig az adott korban élt, annak a problémáira reflektált. Erre utal, amikor azt reméli, hogy „ezzel az objektív is kifejtésre kerül” (MÉ. 38). Meg is mondja, hogy visszaemlékezéseinek nem célja az „egyénség mint kiindulópont vagy végcél” bemutatása, hanem egyrészt az, hogy miként „bontakozott ki... életemből ez a gondolati irány”, másrészt hogy mindez a hajlamot, tendenciát miként lehet mint „társadalmilag tipikust”, „nembelit” szemlélni.

¹⁵⁶ *Utam Marxhoz* című, 1933-ban keletkezett írásában egyenesen azt állítja, hogy „első ismeretségem Marxszal (a *Kommunisták Kiáltvány*-nyal) gimnáziumi éveim végén kötöttem” (CV. 99. old.).

A „partikuláris személy” nem lehet középponti kérdés számára. A „kor szellemi tendenciáját” mindig, még nyolcvanéves korán túl is érdeklődve figyeli. Mindezek ellenére tudja, hogy a memoárból a „szubjektivitás ki-küszöbölhetetlen”, és a történelemre, az utókorra bízza e jegyzeteinek elbírálását. Lukácsnak ezek a lényeges módszertani elvei nagyon fontosak az egész életmű megértése szempontjából.

Visszaemlékezéseit a gyermekkorral és az iskolával kezdi, bár tudja, hogy ebben a korban már „nagyon gyakran elvész a kapcsolat a korai ifjúsággal” (MÉ. 39). Családi gyökereire utalva mondja: „tisztán zsidó családból. Éppen ezért: a zsidóság ideológiáinak semmi befolyása szellemi fejlődésemre.” Talán ez az első, igazán sokat vitatott kérdés a szakirodalomban.¹⁵⁷ Később ezt a „keleti filozófia” hatásaként említi (MÉ. 51). Csak kevesen vannak, akik ezt a lukácsi tételt – főleg ifjúkorára vonatkozóan – elfogadnák. Igaz viszont, hogy a vallás otthon nem volt kérdés a családban, és a gyermek Lukácsnál már korán kialakult a protokoll, a konvenciók és az „otthoni világnézet” elutasítása. Lázadásai, de olvasmányélményei is (Coopertól a „még meg nem értett” Shakespeare-ig) is igen átlagos gyermekkori élmények. Nem beszél viszont arról az attitűdjéről, amely éppen apja, Lukács József és a házban uralkodó társasági élet hatására jöhetett létre benne: az „aristocraticus selectió”-ról, amit apja várt el tőle. Ennek egyik, magánéleti jele talán, hogy Lukács később is alig tegeződött valakivel, feleségét például végig magázta. Gyermekkori családi élménye, hogy őt bátyja, János előnyére háttérbe szorították, sokáig frusztrálhatta. Az iskolában viszont „mintadiák” volt. Szerinte azonban a „protokoll gyerekes elutasításától” már ekkor eljutott a „társadalom konkretizálódó bírálataig”. Nem futott itt egy kicsit előre Lukács? Ha kultúrkritikát érthetnénk rajta, akkor ez a kijelentése talán helytálló lehetne.

¹⁵⁷ Maga is írja: „szembenézés R. Wagner problematikájával”. Ez hogyan lehetséges a zsidó-problematika értelmezése nélkül? Lásd még: Hegyi Béla tanulmányát: *A fiatal Lukács György* (Vigília, 1971. 9. sz.), vagy Szerdahelyi István: *Lukács György* című könyvét, amelyben a szerző utal arra, hogy az eklektikus misztika (a chaszid misztika vagy a kabbala) 1906-tól egészen *A regény elméletéig* vissza-visszatérő motívum volt nála (51–56. old.).

Az irodalmi kezdeteket és egy mozgalomban való első részvételét a Thália Társaság létrehozatalához köti. Ekkori írói sikertelenségeit viszont – visszafelé korrigálva a múltat – ahhoz köti, hogy ott „polgári” kezek voltak. Ugyanakkor azonban kiderült számára, hogy igazából nincs írói, de rendezői tehetsége sem. Jelentősnek tartja németországi, berlini tanulmányait, ahol a „pozitivizmusnak nem volt lényeges hatása” rá. Dilthey és Simmel, valamint Paul Ernst hatását csak megemlíti, miközben ez utóbbi bizonyára igen nagy hatást tett rá, hiszen megszámlálhatatlan sok levelet váltottak. Simmellel hozza kapcsolatba „egyidejűleg Marxot” is, mint aki hatást gyakorolt volna rá. Ennek a fiatal Lukács műveiben azonban konkrétan semmi nyoma sincs. Olvasmányai közül viszont felsorolja Schopenhauert és Nietzschét.¹⁵⁸ Ennek ellenére azonban tovább erőlteti azt, hogy irodalomelméletére már ekkor „Marx befolyása látható”. Igaz, azt is hozzáteszi, hogy a „konkrét kategóriák messzemenőig a konzervatív irodalomtörténeten és esztétikai elméleten alapulnak” (MÉ. 48). Lukácsnak már a harmincas évektől kezdve az volt a felfogása (és ezt minden adandó alkalommal hol ilyen, hol amolyan indokok alapján előhozta), hogy mindig is marxista volt. Ez lett saját életműve értelmezésének zsákutcaja.¹⁵⁹

Munkássága ebben a kezdeti időben igen heterogén volt. Ő is érzi ezt, de arról beszél, hogy fiatalkori fejlődésében sok a kontinuitás, a „korábbi folytatása”. Milyen korábbi? – kérdezhetnénk, hiszen itt az impreszionizmus, az életfilozófia, az egzisztencializmus, a romantika vagy a misztika befolyásáról még szó sem esett (ezt majd később említi). Arra viszont visszatér, hogy a drámakönyve megírásakor a „Marx-tendenciák erőteljesen az előtérbe” kerültek volna. A drámát itt az „osztályhanyatlás termékének” nevezi. Ebből természetesen annyi helyes és igaz, hogy Lukács kezdettől fogva erőteljesen bírálta a kapitalista kultúrát, annak

¹⁵⁸ Igaz, ezzel kapcsolatban *A skandináv irodalom szerepe fejlődésében* című későbbi kis írásában azt állítja, hogy „Schopenhauer és Nietzsche egyáltalán nem játszottak szerepet fejlődésében” (CV. 272).

¹⁵⁹ Ennek egyik végletes megfogalmazása az, amikor munkásságát egy „proto-marxista” és egy „marxista” korszakra osztva tárgyalják.

elidegenedést okozó eredményeit. Ezt a késői Lukács már így fejezi ki: látta, hogy „értelmes élet a kapitalizmusban lehetetlen” (MÉ. 49).

Érdekes pszichológiai vetületét mutatja Lukács gondolkodásának a Kisfaludy Társaság pályázatára benyújtott munkájának és sikerének késői értékelése. Azt írja, hogy a díjra nem számított. Lehet. De tudjuk, hogy Alexander Bernát felhívta és biztosította, hogy ő nyerte a pályázatot. Az pedig, hogy a „vezető embereket mélyen megvetettem”, sokáig nem derül ki műveinek olvasója számára.

Az esszé-korszakát Kierkegaard-ral hozza összefüggésbe, bár itt is azt írja, hogy az „általános vonalat (egészen Marxig) nem adtam fel” (MÉ. 51). A *lélek és a formákban* szerint nyíltan az „impresszionizmus (vagyis a modern szubjektivizmus) ellen” lépett fel, ezzel is erősítve azt a hetvenes években már elterjedt marxista véleményt, hogy a szubjektivizmust, bármilyen legyen is megjelenési formája, el kell ítélni. Szerinte ekkor indult el a „nagy művészet abszolút mivolta felé”. Seidler Irmáról röviden és úgy emlékezik meg, mint egy nőről a többi között, de nem említi azt a jelentős szellemi hatást, amit Lukácsra ennek a szerelemnek a feldolgozása tett.

A *Gelebtes Denken* harmadik részében a filozófia felé egyre határozottabban orientálódó fiatal Lukács problémáiról ír. Itt kiemeli Ernst Bloch hatását abban, hogy rájött, „lehetséges egy klasszikus (és nem mai epigon egyetemi) stílusú filozófia”, és ezzel „előttem is megnyílt ez mint életút” (MÉ. 53). Vele kapcsolatban fedezi fel a történetiség problémáját, de ez – teszi hozzá, saját Marxhoz vezető útját újból szuggerálva – „még távolról sem Marx igazi történetisége”, mintha a sok történetfilozófia közül csak ez lehetne az egyedül elfogadható bárki számára. Blochnak a szerepét talán túlságosan is nagyra értékeli. Szerinte ugyanis kétséges, hogy „Bloch ösztönzése nélkül megtaláltam volna-e az utat a filozófiához”. A Blochtól érkező hatás viszont a misztika jelenlétét is erősítette benne. Ő maga azonban úgy véli, hogy nagyon lassan, ellentmondásosan, de már ekkor beindult nála az „ontológiai szemlélet”. Ez, ha el is fogadjuk ezt a korábbi datálást, valóban lassan haladt előre nála, mert még az ötvenes években sem tudta igazán elfogadni az ontológiai szemléletmód kizárólagosságát, talán a 20. század akkor általa jól ismert ontológiái miatt. Lukács szerint azonban már Heidelbergben az „esztétikum ontológiai megal-

pozására” törekedett volna. Mégis, csak amikor „visszatért Marxhoz”, vált értelmezhetővé számára az „esztétikum konkrét sajátossága a társadalmi létben”. Ezzel nyilvánvalóan *Az esztétikum sajátosságára* utal. A fordulat kezdetét e tekintetben a *Történelem és osztálytudat* megírása utánra teszi (MÉ. 54). Ekkor már leküzdötte magában a „feudális ideológia maradványait” (a valóságban ez sokkal korábban, Ady verseinek elemzése idején történt), majd fellépett a „modern szubjektivizmus és naturalizmus ellen”, és elindult egy „etizáló forradalom” felé.

Az „egyre élesbedő társadalmi helyzet” valóban ebbe az új irányba terelte gondolkodását (MÉ. 57). Különösen az első világháború „emberellenességét” gyűlölte, és természetesnek tekintette az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlását. „Az erőszakot, mint elvont erőszakot sosem tekintettem önmagában emberellenes rossznak”, hanem az erőszakot, mint az „emberré válás akadályát” utasította el¹⁶⁰ (MÉ. 58–59). Ebben szerinte egy, az orosz irodalom (elsősorban Tolsztoj és Dosztojevszkij) hatására létrejött radikalizmusa nyilvánult meg. Itt, *A regény elmélete* korszakáról írva, újból arról beszél, mintha már marxista lett volna. „Baloldali etika jobboldali ismeretelmélettel: ebben a korszakban elért marxizmus jellegzetessége.” Az a benyomásunk, hogy Lukács olykor a „marxizmus” fogalmát a „filozófia” fogalma helyett használja.

A háború okozta nála azt a változást, amely azt eredményezte, hogy az esztétika helyébe az etika került (MÉ. 61). Helyesen ítéli meg a Vasárnapi Kör irányultságát is, amikor azt mondja, hogy „nagyon tarka ideológiailag”, viszont a *Huszádik Század* jelentőségét szerinte „túlértékelik”, elsősorban azért, mert részt vett benne Mannheim Károly és Hauser Arnold is. Az 1917–8-as évet itt nem értékeli túl, csak annyit ír, hogy „viszony az orosz forradalomhoz”. Tényszerűen nehezen bizonyítható, hogy Lukács (vagy bárki más) egyrészt ismerhette volna az események

¹⁶⁰ Ezért igaz Vajda Mihálynak az 1972-es megjegyzése, hogy a „kommunizmus filozófus-apologétái”, mint Lukács, „egészen pontosan tudták, hogy meg fognak márózni a bűnben”. Lásd Vajda Mihály: *A filozófus és a politika*, in: *A Budapesti Iskola*, id. kiad. 196. old.

valódi történetét,¹⁶¹ másrészt, hogy 1917-ben vagy 1918 elején, közepén elfogadta volna a proletárdiktatúra elvét. Nyilvánvalóan tudott róla, de valójában akkor mégsem befolyásolhatta.

Életét viszont más esemény erőteljesebben meghatározta: elsősorban Gertrúd, aki új életformát hozott életébe. Későbbi feleségét, annak privát életében betöltött szerepét meghatározó, szép szavakkal, hosszan írja le. Ugyanezt az élményt jelentette számára a gyakorlati életben 1918 decembere, amikor belépett a kommunista pártba, és meghozta ezt a „világnevezeti döntést”, ami megváltoztatta „egyéni életét” (MÉ. 62). A „kommunizmushoz vezető út” szerint „korábbi fejlődéséből következett”. Ez egy következő nagy – szinte eldönthetetlen – vitakérdés a Lukács-szakerődalomban.

Lukács a történelmi helyzet nagy dilemmájának a felismerését, a „két világrendszer közti választást” Lenin nevéhez és munkásságának megismeréséhez köti, de úgy véljük, hogy itt Lenin neve már újból csak ürügy számára, hogy kifejtse saját álláspontját a világtörténelmi „vagy-vagy” közti választás szükségességéről. Kierkegaard-i válasz ez számára, amely olyan ugrást feltételez, amelyről maga sem tudja, hova vezet az út. „Az új helyzet minőségileg újjá növekedett: két világrendszer közti választással. Senki sem ismerte fel – csak (bizonyos értelemben) Lenin –, hogy a két folyamat végső soron, világtörténelmileg nézve azonos, vagyis hogy az új ember társadalmi létrejötte az összes olyan egyedi törekvés tényleges szintézise, melynek célja: becsületesen, forradalmi módon szembenézni az új valósággal” (MÉ. 65). A „Saulusból Paulussá vált” filozófus 1918-as választásában közrejátszott felesége (akkor még élettársa) bátorítása: ezekkel a „demokratikus tendenciákkal megtaláltam a jó együttműködés lehetőségeit” (itt demokratikusan a kommunistákat érti?), „anélkül, hogy emiatt közelednem kellene a – már akkor utált és megvetett – »liberaliz-mushoz«.” (MÉ. 67). A mai olvasó számára ez a megállapítása is érdekes lehet, mert nem világos, mit is értett ezen.

Fontos mondat a *Gelebtes Denken*ben: „kommunistává fejlődésem életem legnagyobb fordulata, fejlődési eredménye”. Nem lehet tisztán látni,

¹⁶¹ Később írja, hogy csak Bécsben sikerült „valóban megismernie” „L.-t”, és tisztáznia magában igazi jelentőségét (MÉ. 66).

mit is értett ő ezen. Talán azt, elsősorban, hogy „laza ideológiai együttműködés” helyett, most, „szövetség jött létre”. Ez a szövetség azonban elég sok keserűséget okozott neki a továbbiakban, hiszen – visszaemlékezve korai életszakaszára – szerinte ez a szövetség annyit jelentett akkor (és itt a koncepció már eléggé zavaros), hogy „a proletárdiktatúra gyakorlati előkészítése, a demokratikus reformok (*sic!*) által kitűzött követelések megvalósítása alkotta a proletárdiktatúra kulturális megvalósulásának alapját” (uo.). Ezek között az eredmények között elsősorban – meglepő módon – a „pedagógiai reformmozgalmat” említi meg. A Tanácsköztársaság egyik vezetője ezt mondja saját tevékenységéről: a „kultúrára koncentráló”. S való igaz, a „katonai politikai biztosságot” nem számítva, egyik fő tevékenységi köre valóban a kultúra gyökeres, pozitív és negatív mozzanatokat egyaránt magában foglaló átszervezése volt.

Bécsbe történt „menekülése” után (a kifejezés nagyon pontos) valóban „Marx tulajdonképpen tanulmányozásába” kezd, de a háttérben – ön-életrajzi vázlatában is – ott van a filozófus Hegel (MÉ. 68). Célkitűzése az, hogy megtalálja „a marxizmus egységes filozófiai alapját”, és elutasítsa a tan mindenféle „kiegészítését”. Politikailag viszont a „szélsőbalhoz”, a „radikalizmushoz” állt közel. Nem ismerte el a forradalom bukását, azt remélte (a praxis fogalma talán ezért kapott akkora jelentőséget nála akkor), hogy „akciókkal életben tartható” még a proletárforradalom. A Komintern „bürokratikus dogmatizmusát” pedig gyanúsán szemlélte.

A filozófiában a totalitás kategóriája került érdeklődése középpontjába, amit „olyan általánosságnak” nevez, „amely – történelmileg (tehát: a valóságban) – egyúttal hordozza az egyediség vonásait is” (MÉ. 71). A politikában pedig az, hogy „miként befolyásolható, mennyiségileg és minőségileg” a cselekvés iránya és intenzitása. Az igazi „struktúráváltozás” alapjának azonban az „ember átalakulását” nevezi (MÉ. 72). Ekkor már teljes joggal utal arra Lukács, hogy az elmélet, a történelem és a politika „egyzon mozgalmas lét jelenségmódjainak bizonyulnak”, ami gondolkodását a „lét irányába” helyezi át az ismeretelméletről vagy az etikától. A *Történelem és osztálytudattal* kapcsolatban nem lehet biztosan tudni, mire gondol, amikor ezt írja: „fontos: (szélsőbaloldali) radikalizmus a marxista vonal folytatása: a jelenkori társadalom által felvetett problémák e társadalomban nem oldhatók meg” (MÉ. 73). A művet be-

lehelyezi a Horthy-rendszer korába, amelynek „mély válsága forradalmi perspektívákat nyit meg”. Ez a megoldás azonban, változtatva a világforradalom perspektíváján, nem lehet a proletárdiktatúra, hanem csak a *Blum-tézisekben* teoretizált „munkások és parasztok demokratikus diktatúrája” (MÉ. 74). Ennek a munkának a konzekvenciája saját „politikai megsemmisítése” lett.¹⁶² Ekkor „kettős út” állt előtte: „a politikai út feladása, az elmélet kiépitése”. Ezt az is erősítette benne, amit – elmondása szerint – Lenintől tanult: azaz, hogy „nincs kiút nélküli helyzet” (MÉ. 75). Olyan életelv ez, amelyre később még nagyon nagy szüksége lett. A *Történelem és osztálytudatról* csak keveset beszél. Szerinte abban nem az „antimaterializmus” fontos, hanem „Marx historicizmusának végigvitele”. Igaz: de mindkét kijelentéséért meg is támadták.

Ettől az időponttól kezdve Lukács visszaemlékezése egészen sporadikussá vált. Nem beszél berlini tartózkodásáról, Firenzét csak megemlíti, kihagyja érveit, amelyek megfontolása során Moszkvában telepedett le. A memoár súlypontjai fel is billennek, mert a megmaradt rövid szövegrészben életének még hátralévő negyven évét kellene átfognia. Természetesen erre már nem keríthetett sort. Így egyelőre kimaradt belőle egy igen fontos szempont: Sztálinhoz és a perekhez való viszonya.

Moszkvai tartózkodására való visszaemlékezését Mihail Lifsiccel való találkozásával vezeti be, amely rádöbbenettette a „marxi elmélet egyetemességére” (MÉ. 76). Úgy ítéli meg saját munkásságát Moszkvában, hogy az esztétika és irodalomelmélet mellett már megjelent nála az „általános ontológiára” mint a „marxizmus valódi filozófiai alapjára” való törekvés. Érdekes módon ezt „régí tendenciák” (milyen régi? 1918 előtti vagy utáni?) „életre keléseként” értelmezi. Az „ontológia felé való haladás” egyet jelent-e nála a mindig is óhajtott Marxhoz vezető úttal? Ha ezt szinonimaként fogta fel, akkor bizony ez újból azt bizonyítja, hogy Lukács a „saját útját” járja. Valószínűleg erre irányul az a megjegyzése is, ami az

¹⁶² Sokan viszont, például Michael Löwy ebben látja megvalósulni azt a – népfrontpolitikát is megelőző – akkoriban helyes álláspontot, amely Lukácsból a „sztálinizmus belső ellenzékét” („internal opponent of Stalinism”) csinálta. Lásd Michael Löwy: *Georg Lukács – From Romanticism to Bolscevism*, London, 1979. New Left Books, 202. old.

akkori politikához való viszonyára vonatkozik, hogy ugyanis „egyszerre a »modernizmus« és a sztálini manipuláció ellen” kellett fellépni. Igaz, ez utóbbival kapcsolatban jelentős lépéséről nem tudunk. Lehet viszont, hogy éppen ez volt túlélésének biztosítéka.

A *fiatal Hegel* című művét fontos mérföldkönek tartja, mert benne egyrészt a történetiség szempontja megerősödik, másrészt a „genetikus módszer követelése” kerül előtérbe, nem csak a gondolkodás történetében, ahogy írja, hanem egyáltalán a filozófia, saját filozófiája kiindulópontja tekintetében. Lukács itt már teljesen jogosan beszél arról, hogy ez az álláspontja – bár nem nyílt, de – határozott szembeszegülés, opozíció a „sztálini ideológiával” szemben. Nagyon valószínű (bár vannak ellentétes értelmezések is), hogy ezt a művét akkor ezért nem tudta megjelentetni a Szovjetunióban.

Már valószínűleg a harmincas-negyvenes évekre utal, amikor – a *tertium datur* értelmében – kitér a Horthy-korszakban megjelenő népies-urbanus vitára, amelyben egyrészt opponálja a „feudális maradványokat”, másrészt kijelenti, hogy a „demokrácia nem azonos a pusztán polgárral”. Ugyanakkor fontosnak tartja a „fasizmus ideológiai elhárítását”. Erre hozza fel példaként Az ész trónfosztását, szinte csak az említés szintjén (MÉ. 78–79).

Amikor elkezd hosszabban beszélni a sztálinizmushoz való viszonyáról, akkor annak eszmei-ideológiai aspektusáról ejt szót, nem annak tragikus, a mindennapi és az emberi életet is fenyegető politikai következményeiről. Arról beszél, hogy kezdeti „észrevétlen” szembefordulását lassan felváltja a „közvetlen és tudatos” konfliktus felvállalása vele szemben. Amit felró a sztálini szovjet viszonyoknak, az elég kevés a történelmi szituációt ismerve: azt mondja, hogy annak „bürokratikus szűkösége és merevsége” nem tetszett neki. A „realizmus diadala” engelsi újraértelmezését is ezzel hozza összefüggésbe, ezt pedig a genezis problémájához kapcsolja mint „általános ideológiához”. Kérdéses azonban, hogy ez az alapvető elméleti tétele, azaz a genezis problémája ekkor már valóban ilyen fontos szerepet játszott volna műveiben, mint késői *Esztétikájában*.

Amikor aztán eljut a sztálinizmushoz való politikai viszonyának elemzéséhez, a „káderirtáshoz”, ott csak találgatásokra van utalva az olvasó, hiszen erről nagyon szűkszavúan nyilatkozik (MÉ. 80). Az itt ta-

lálható címszavakat majd az Eörsi István – Vezér Erzsébet által készített interjúbán fogja értelmezni. Itt azonban rögtön áttér a Komintern VII. kongresszusának méltatására, ahol viszont a számára elfogadható népfrontpolitika kérdése került terítékre.

Kitér, kissé hosszabban, a „reményteli hazatérés” utáni magyar helyzetre. Most már világos számára, hogy Rákosi és Gerő taktikázott vele, amikor arra biztatta a Moszkvából hazatért tudóst, hogy folytassa a „demokratikus átmenet elvi és sikeres propagandáját” (MÉ. 81). Ezzel egy időben említi nagyon pozitíven egyetemi tanítványait, az értelmiség egy részét, akik elfogadják az „én marxizmusomat” (MÉ. 82). A „termékeny párbeszédet” jó lehetőségnek tartotta a filozófia továbbfejlesztésére. Ugyanakkor látott már „antidemokratikus” tendenciákat, de *hitt* (tegyük hozzá: naivan hitt) a „nekem megengedett kultúrpolitika szilárdságában”. A Rajk-per sok mindent világossá tett számára, ezért lassan elkezd visszavonulni, nem vállal társadalmi megbízatásokat, viszont „egyre határozottabb oppozíciót” képvisel a Rákosi-rendszer ellen. A *tertium datur* értelmében, és saját meggyőződése alapján azonban azok ellen is fellép, akik a „polgári demokrácia bevezetésétől várják a megújulást” (MÉ. 83). Oppozíciója szinte az egész korszakra (a „személyi kultuszra”) és legfőbb vezetőire (a „program nélküli” Nagy Imrére) is kiterjed. Az „új mechanizmust” támogatja, de úgy véli, hogy a „piaci mozzanatok” nem feltétlen vezetnek el a demokráciához. Álláspontját többször is „tisztán ideológiaiként” írja le (MÉ. 84).

Az 1956-os forradalmat „spontán (nagyon heterogén) mozgalomként” írja le. A miniszterséget azért vállalta el, hogy ezt a mozgalmat „szocialista keretek közt tarthassa”. Tehát Lukács, amikor csatlakozott a Nagy Imre-kormányhoz, mint „szocialista” és nem mint Nagy Imre eszmei társa vett részt benne. Ezért – szerinte – szerepük nem összehasonlítható. A jugoszláv követségre való menekülését 1956. november 4-én „durva hibának” nevezte, amiből levonta a következtetést (uo.). Ezután következő megjegyzése valószínűleg arra utal, hogy csak úgy tudott visszatérni Magyarországra, ha az „álláspontját fenntartja”, azaz elkülönül (milyen formában?) Nagy Imrétől. Csak ez jelentett „kiutat” számára. Erre az álláspontjára ma már vannak dokumentumok is.

Snagovból való visszatérése után valóban és most már nyíltan folytatta Sztálin bírálatát, és a kádári „gazdasági reform” támogatását. Ez utób-

biban egyre több jelet látott bizonyos demokratizálódási tendenciákra (MÉ. 85). Emellett azonban a lengyelországi demokratikus, horizontálisan kiépülő szakszervezeti mozgalom kibontakozását „szimbolikus veszélynek” tartotta „minden népi demokrácia számára”. Ekkor veti fel a kor valódi dilemmájának kérdését: „átmenet a valódi, szoc. demokráciára (a mindennapi élet demokráciájára) vagy állandó válság”.¹⁶³ Tisztán és helyesen látta, hogy „ez még nem dőlt el”. A „mindkét nagy rendszerben” elkezdődött válság helyett a kiutat kell keresni, ami a szocializmus számára egyet jelent – szerinte – a marxizmus továbbfejlesztésével és a reformok folytatásával. Ennek részleteire vonatkozóan azonban semmit sem mond, mert a politika mint a társadalmi lét önálló szférája „fehér folt” maradt számára.¹⁶⁴

Filozófiai orientációját megint csak Marx szempontjából próbálja értelmezni, ami igazából újból nem fedi valódi törekvéseit. Arra gondolunk, hogy amikor azt írja „szubjektíve: kísérletek a marxi ontológia megfogalmazására”, már újból saját ontológia-értelmezésére utal. Azért is így lehet, mert ha csak Marxról lenne szó az *Ontológiában*, akkor az csak Marx-interpretáció lenne, de nyilvánvalóan nem csak az. Késői filozófiai fő műve tehát ennél lényegesen sokkal több. Maga is azt mondja, hogy könyvének célkitűzése az „ember nembelisége” mint „nagy korproblémának a megoldása”, valamint az „egyéniesség mint az egyes ember és a társadalom mind tisztábban társadalmi viszonyának következménye” (MÉ. 85–86). Tehát az *Ontológiában* az egyéniesség, a személyiség problémája – a társadalmi léttel való viszonyában – mindenképpen az egyik központi kérdés. A mi értelmezésünkben – tehát nem véletlenül – éppen erre a filozófiai antropológiai kérdésre tesszük a hangsúlyt. A lukácsi (szerinte a marxista) filozófia „legmélyebb igazsága: az ember emberré válása, mint a történelmi folyamat tartalma, mely minden egyes emberi életpálya so-

¹⁶³ A mindennapi élet demokráciája áll a középpontjában Lukács dél-amerikai fogadtatásának. Lásd erről Miguel Vedda: *Actualidad de Lukács*, in: Sarnyai Tibor: *Valódi műhely. A Szegei Lukács Kör története (1979–2004)*, Budapest, 2005. Áron Kiadó, 120–126. old. és Ates Uslu: *Un aperçu général sur la réception de Lukács en Turquie*, Sarnyai Tibor: *Valódi műhely*, id. kiad. 127–133. old.

¹⁶⁴ Lásd Bayer József megjegyzéseit *Lukács és a sztálinizmus* című cikkében (in: *Miért Lukács? A szegei Lukács-szimpozion anyaga*, id. kiad., 52. old.).

rán – nagyon különböző módokon – megvalósul”. Ez nem – „talpra állítva” – visszatérés Hegelhez, *A szellem fenomenológiájához*? Erre a kérdésre is keressük a választ könyvünkben.

2.3. Az „újrarendelt élet”

Az életút második felében, tehát még a *Gelebtes Denken* előtt többször, de azt követően is még egyszer Lukács újra és újra átgondolta életútját. Ez azzal kezdődött, hogy korábbi írásainak kiadásaihoz elő-, illetve utószavakat fűzött, amelyekben saját életútjára olykor hosszabban is kitért. Amikor az 1960-as években már nemzetközileg is egyre jobban elismert gondolkodó lett, számos interjút kértek tőle. Ezekben a hosszabb-rövidebb visszaemlékezésekben nemcsak filozófiáját, hanem életútját is érintő kijelentéseket, hosszabb értelmezéseket ad. Ezeket tetőzi be az Eörsi István – Vezér Erzsébetnek halála évében adott interjúja, az *Életrajz magnószalagon*.

Milyen képet alkot magáról, munkásságáról ebben az interjúban, elő- és utószavaiban az idős Lukács? Igaza van-e Szerdahelyi Istvánnak, aki néhány más értelmezőhöz hasonlóan azt írja, hogy „előfordul, hogy emlékezete át is stilizálja a történeteket”?¹⁶⁵ Az „újrarendelt élet” valójában „átstilizálást” is jelentene?¹⁶⁶ Szerintünk Lukácsnál most is kettős tendencia figyelhető meg: egyrészt újrarendeli, kiegészíti, de olykor részben más színben tünteti fel korábbi munkásságát, mint az a valóságban lezajlott, másrészt pedig – distanciával, új ismeretei birtokában – természetesen egy megváltozott, kibővült ismeretanyag birtokában maga is valóban túlhaladta saját korábbi álláspontját. Ezt mi a gondolati fejlődés „normális”, másnál is tapasztalható momentumának tartjuk. Van azonban néhány olyan „átstilizálás”, ami számunkra nehezen vagy egyáltalán

¹⁶⁵ Szerdahelyi István: *Lukács György*, id. kiad. 160. old.

¹⁶⁶ Lukács maga a visszaemlékezésekről és az életutak átstilizálásáról a következőket nyilatkozta: „én nagyon gyanakszom arra, hogy az emberek a saját múltjukat kívánságuknak megfelelően átstilizálják” (MÉ. 124).

nem fogadható el részéről. Főleg azok, amelyek a „két-Lukács” vagy az egy, „csak marxista-Lukács” elképzelést súlykolják.

Lukács gondolkodási módszerére rendkívül jellemző az út, ahogyan eljutott saját *szellemi fejlődésének tudatosításához*. Lukács már az 1930-as évek elején (ő ezt berlini tartózkodásának idejére teszi) gondolt arra, hogy megtagadja saját korábbi műveinek szellemiségét. A nagy világtörténelmi dilemma a fasizmus–nácizmus, illetve bolsevizmus között arra készítette, hogy ennek konzekvenciáit az elméletben is levonja. Egész harmincas évekbeli gondolati fejlődése során ez foglalkoztatta.

Hazatérése után, pontosabban 1946 elején, újból kiter arra, hogy szakítania kell múltjával. Ez módszertanilag, de elméletileg is fontos, mert megmutatja, hogyan alakult Lukács karaktere tizenkét éves szovjetunióbeli tartózkodása alatt. *Leszámolás a múlttal* című írása az objektivitásra törekvő, hidegfejű és -karakterű (mások úgy fogalmaznának: könyörtelenül realista) filozófust mutatja. Ebben a Somlyó Györggyel vitatkozva ezt írja: „Valamit megtagadni: mit jelent? Azt, hogy gondolataink, cselekvéseink régebbi főirányát, melyet múltunk egy bizonyos szakaszában jöhiszeműen, teljes meggyőződéssel követtünk, az események súlya, saját fejlődésünk, növekvő belátásunk következtében helytelennek, sőt veszélyesnek ismerjük fel” (CV. 136). Itt olyan fontos kijelentést tesz, ami szabályszerűen hiteltelenné teszi későbbi visszaemlékezéseit, amelyekben homogénként mutatja be életművét. Mit is jelent az ő esetében a múlt megtagadása? Itt így fogalmaz: „az én »életművemben« volt egy *szubjektív idealista*, egy *objektív idealista* korszak, volt kísérlet a *marxizmus elszájtítására*, mégpedig filozófiailag tökéletlen eszközökkel, és van végül egy *marxista korszak*” (CV. 136–137). Felteszi ekkor a kérdést: „nem természetes-e most már, hogy a marxista Lukács szembefordul a fent felsorolt irányzatokkal?”. Ebben a megjegyzésében az a gondolat húzódik meg, hogy az életmű folytonosságát, kontinuitását a saját pályája tekintetében *nem fogadja el*. Hogyan állíthatja akkor azt, hogy „minden dolog énnálam valaminek a folytatása”?¹⁶⁷ Nincs ebben valami nagyon mély ellentmondás Lukács részéről? A „múlttal való életrajzi folytonosságot” egyenesen

¹⁶⁷ A késői Lukácsnak ezt a kijelentését többen is idézik. Lásd például Eörsi István: *Az utolsó szó jogán*, id. kiad. 22. old.

„meghamisításnak” nevezi (CV. 140). A „múlt stilizálásának” éppen azt az „esztétákra” jellemző kényszert nevezi, amikor valaki az egységes életmű kedvéért nem mert szakítani múltjával, és megtagadni azt.

Lukács 1948-ban megismétli érveit, ha lehet, még kíméletlenebb formában. Hazaérkezése utáni időszakra folytatott beszélgetéseire így emlékszik vissza: „mit éreztek ezek az emberek idegennek, bántónak, riasztónak a kommunisták képviselte magatartásban? Tömören összefoglalva: az elvi élességet, a valóság könyörtelen meglátását és a meglátnak kíméletlen kimondását, *még akkor is, ha szakítást követel legjobb barátainkkal, saját múltunkkal*”¹⁶⁸ (kiemelés tőlem Sz. T.). Ezt a könyörtelenséget majd ő maga is megtapasztalja a „Lukács-vitát” követően.

2.3.1. A *Curriculum vitae* Lukácsa

Most mi azokból az elő- és utószavakból idézünk fel néhány gondolatot, amely ezt a szakítást az ötvenes–hatvanas években írott és mondott szövegeiben indokolja. Először is a korról, a kor ideológiájáról és kíméletlen politikai légköréről ír. Az *Utam Marxhoz. Utóirat* című 1957-ben keletkezett, és Olaszországban megjelent írásában áttekinti hosszabban is a sztálini kort anélkül, hogy a vele való kapcsolatát önkritikusan elemezné. Ezt a sztálini hatást általában és elméletileg veti fel, és azt a ma már széles körben ismert tényt állapította meg (ne feledjük: Snagovból való visszatérése után közvetlenül), hogy az a „végérvényes igazságok” tana lett, amiért is az „önálló gondolatok” lehetősége megakadt. A „nagy perekkel” kapcsolatban azt mondja, hogy azokat „szkeptikusan ítélte meg” (nem kevés ezt kijelenteni?)¹⁶⁹ (CV. 229). Ez az írása viszont azért érdemel figyelmet, mert fontos megállapítást tesz saját filozófiai fejlődésével

¹⁶⁸ Lukács György: *A Magyar Kommunista Párt és a kultúra*, (Előadás a MKP Politikai Akadémiáján, 1948. április 19-én). Idézi: Lukács György *élete képekben és dokumentumokban*, id. kiad. 197. old.

¹⁶⁹ Lukács, ideológiai-politikai okok miatt többé-kevésbé mindig is lojális volt a sztálinizmushoz. Vita van arról, hogy „fogoly elme” volt-e (Czeslav Milosz), vagy csak taktikai okokból vetette alá magát neki.

kapcsolatban: „Életem központi feladatának tartom, hogy a marxista–leninista világnézetet az általam ismert területeken helyesen alkalmazzam, s azt, amennyiben ez az újonnan felfedezett tények tükrében fontosnak bizonyul, kellőképpen továbbfejlesszem.” Ezzel a fontos mondattal kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy sokak számára a „marxizmus–leninizmus” kifejezés az uralkodó, éppen sztálini értelmezését jelentette a marxizmusnak. A másik probléma, hogy Lukács mindig is elutasította a „Tan” „kiegészítését”. Akkor joggal vetődhetne fel a kérdés, hogy tulajdonképpen akkor mi is a különbség a „kiegészítés” és a „továbbfejlesztés” között? Nem arról van-e szó újból, hogy Lukács érzi, tudja, hogy autonóm gondolkodó?

A *Történelem és osztálytudat* olasz kiadásához készített előszava (*Marxista fejlődésem 1918–1930*) számos értékelést tartalmaz korai felfogására vonatkozóan. Az első világháborút megelőző időszakát „belsőleg ellentmondásos elméleti amalgámként” írja le. A fiatalkori filozófiai fő mű érdemének azt tartja, hogy a II. Internacionálé pozitívizmusát továbbvivő Bernstein-féle revizionizmussal szemben a hegeli dialektikát állította (CV. 299). Szellemi fejlődésének a módszerre orientáltságát, a kategóriák létszerű beágyazását már úgy mutatja be, mint ami előre-mutatott az „igazán marxista ontológia” kidolgozásának irányába. Politikai szempontból pedig úgy ítéli meg saját akkori pályáját, hogy az „orosz pártvitákban Sztálin oldalán állt” (CV. 307), a trockizmust pedig mindig is elutasította.¹⁷⁰ Lenint viszont az „elméletnek a gyakorlatba való szenvedélyes átültetőjeként”, máshol pedig a „gyakorlat teoretikusaként” (CV. 344) mutatja be. A Blum-tézisek kapcsán tanúsított önkritikáját pedig „kevésbé gondolta komolyan”.¹⁷¹ A *Történelem és osztálytudat*ot úgy ítéli meg ebben az 1967-ben írt tanulmányában, hogy ezzel „véget értek marxizmusbeli tanulóéveim”, és gondolkodása „általános filozófiai fordulata”

¹⁷⁰ Álláspontját jól jellemzi a következő idézet: „Az olyan Sztálin-bírálat, mely most már például Trockijt vagy Buharint igyekszik elméletileg igazolni, nem közelíti meg jobban a valóságos történelmet, mint a – többé-kevésbé fenntartásos – Sztálin-apologetika” (CV. 325).

¹⁷¹ „Úgynevezett önkritikáim teljesen formálisak voltak” – jelentette ki Lukács (CV. 330).

„berlini kritikusi éveim alatt (1931–1933) világosan kifejezésre jutott”. Ez az időpont tehát az, amely – Fehér Ferenc kifejezésével élve – végét jelentette Lukács radikalizmusának. Ezekben az írásaiban egyre jobban érezhető volt, hogy minden törekvése az: marxistaként maradjon fenn az utókor emlékezetében.

Viszont ennek ellenkezőjére is van jó példa: az *Utam Marxhoz* című kötethez írt előszava. Filozófiai fejlődését talán itt sikerült leginkább a tényeknek megfelelően leírni. Az *Előszó* alaphangja, amit többször is megismétel az, hogy „fejlődésem folyamán többször megtörtént, (hogy) együtt, egymás mellett működtek bennem egymást alapján kizáró gondolati irányzatok” (CV. 356–357). Most a fiatalkori hatások között Darwint és Haeckelt együtt nevezi meg Alfred Kerrel, Kanttal és Schopenhauerrel. Újból kijelenti, hogy Schopenhauer, akár csak Nietzsche, „nem játszott döntő (sic!) szerepet” fejlődésében. Kant ismeretelmélete és etikája azonban „maradandó hatást gyakorolt rá”. Gimnazista Marx-tanulmányait azonban itt csak „lapozgatásnak” nevezi. Úgy véljük, hogy ez közelebb lehet a valósághoz, bár nem hagyja ki, hogy „Simmel szemüvegén át” olvasta Marxot. Fő gondolatmenete itt az is, hogy a rendszeresség, a következetes kitartás egy-egy alkotó vagy gondolkodó mellett nem volt jellemző munkásságára. Miközben valóban elutasította a „kapitalizálódó magyar életet”, egyúttal elutasította az akkor ismert szocialista teoretikusokat is. „Aligha voltam szocialistának nevezhető” – jelenti ki, valószínűleg a II. Internacionálé reformista szocialistáira utalva. Érdekes ennek a tanulmánynak az alaphangjában az is, hogy többször utal számos olyan kérdésre, amelyeknek „kidolgozása később is középpontjában maradtak gondolkodói fejlődésemnek” (CV. 358). Akkor tehát mégsem csak a szakítás, a megszakítottságok folyamata jellemző műveire? A mi felfogásunk – ahogyan már említettük is – ezzel kapcsolatban az, hogy számos, a valóság által felvetett kérdést Lukács újból és újból feltesz, de szellemi fejlődése során más- és másképpen válaszol meg. Tehát van folytonosság a megszakítottság mellett Lukács filozófiájában. A folytonosságot pedig a mi értelmezésünk szerint autonóm gondolkodása jelenti.

Részletesen kitér ebben az előszóban Kanttól Hegelig tartó fejlődési szakaszára, „romantikus antikapitalizmusára” (amely a Lukács-szakirodalom vissza-visszatérő interpretációs kánonja), halványan említve a

misztika („a középkori kereszténység eretnek gondolkodóiról” beszél) rá tett befolyását, a háború hatására kiéleződő etikai problematikára. Ez szerint „újból Marx felé húzta” (CV. 362), és Marx fiatalkori írásait kezdte olvasni. Mindezt megerősítette benne az „1917-es forradalmak” hatása. Igaz, hogy hozzáteszi: „persze a tények meghamisítása volna azt állítani, hogy ezzel már beállt volna bennem valamiféle határozott fordulat: a marxizmust gondolatvilágom igazi elméleti alapjává tenni”. Még az 1918–1919-es írásaira, például a *Taktika és etikára* is azt mondja, hogy „persze távolról sem akarom azt mondani, hogy itt már csakugyan marxista szellemben fogalmazott összefüggések kötnék össze a cselekvések szubjektív és objektív tendenciáit” (CV. 363). Akkor még felfogásában az „idealista filozófiai tendenciák” uralkodtak. A marxizmus csak a bécsi emigrációban „győzött az idealizmus felett”, bár – művei másik értelmezési kánonja szerint – csak a „messianisztikus szektásság” értelmében. Mások úgy látják, hogy egy hegelizáló tendencia mindig is megmaradt felfogásában. Szerinte a messianista szektásság a „marxizmus megszilárdítása”, azaz a Blum-tézisek idején szűnik meg felfogásában. A *Történelem és osztálytudat* tanulmányait Korsch és Gramsci felfogásával hozza párhuzamba, de – ellentétben sok más késői értelmezésével – itt a mű sok „elméletileg helyes” vonatkozását emeli ki, „gyenge oldalai” mellett.

A harmincas évek moszkvai tartózkodását új fordulópontnak nevezi fejlődésében. Itt az „ellentétek a sztálini korszak ideológiájával mindinkább szélesedtek és elmélyültek” (CV. 369). A *fiatal Hegelt* úgy említi, aminek „egész szelleme nyíltan szembekerült a hivatalos állásponttal”, amit Zsdanov képviselt. Nem fogadta el Ilja Ehrenburg híres-hírhedt tételét sem, amely szerint a németek már a teutoburgi erdőben is fasiszták voltak. Mégis, *Az ész trónfosztása* valahogy a fasiszmus gyökereit az „évszázados (német) reakciós fejlődésben” találta meg. Irracionalizmus és reakció „ma sem tekinthetők túlhaladottaknak” – mondja 1969-ben (CV. 370).

Itthon a „demokratikus szocializmus felépítését” akarta „szolgálni”. A Lukács-vita után visszavonult gondolkodó megírta *Az esztétikum sajátosságát*, melyben korai, heidelbergi esztétikájával kapcsolatosan „bizonyos problémafolytonosság mégis megállapítható marad” (CV. 371). Ez nagyon is elképzelhető, de ez a kijelentése bizonyára nem harmonizál né-

hány – a marxista Lukács folyamatosságát hangsúlyozó – kijelentésével. Az autonóm gondolkodó gondolati folyamatossága fogalmazódik itt is meg. Ezt a folyamatosságot – az *Ontológia* által befolyásolt terminológiával az „ontológiai kérdésfelvetések” dinamikájaként írja le. Ez lehetséges is, hiszen érdeklődési körében a társadalmi kérdések – igaz: különféle elméleti színezettel – mindig is jelen voltak. A folyamatosságot azonban a heidelbergi esztétikai kézírataival kapcsolatban érdemes felvetni.

2.3.2. *Életrajz magnószalagon*

Ebben a hosszú interjúban Lukács jó néhány kiegészítést tesz életútjával kapcsolatosan. A gyermekkorára vonatkozó kérdésre, vajon a gimnáziumban számított-e, hogy zsidó származású volt, azt felelte, hogy nem, hiszen „mint lipótvárosi ifjú” ő „arisztokratának számított”. Ez fontos életrajzi tény. Majd azt mondja, kissé furcsán-kurtán lezárva ezt a problémát: „zsidóságot születésbeli ténynek vettem, és azzal a dolog be volt fejezve” (MÉ. 95). Az interjúban igen, de a messianizmus, a chasszidizmus olykor-olykor mégis felbukkan életművében.

Elképzeltető-e, hogy ez az „arisztokratizmus” nyilvánul meg abban, ahogyan jelentős század eleji magyar gondolkodókról, irányzatokról nyilatkozik? Bánóczi Józsefről azt mondja, hogy „nem valami óriási tehetség”, Alexander Bernátról „a legrosszabb véleményem volt”, Ignotus impresszionizmusát „nem becsültem semmire”, Seidler Irmáról azt mondja, hogy „volt vele 907-ben egy rendkívül jelentős találkozásom”¹⁷², „szó sincs arról, hogy Lask befolyásolta volna az én fejlődésemet”, egyik jó barátja Johannes R. Becher „egy nagyon gyáva ember” volt, „a magyar irodalomhoz nem volt belső közöm”, Osváttal „ki nem állhattuk egymást”, az Ambrus Zoltán, Péterfy Jenő, Herczeg Ferenc és Molnár Ferenc által

¹⁷² Seidler Irmához fűződő kapcsolatáról itt igen szűkszavúan és érthetetlen módon (talán szemérmesen?) nyilatkozik. Mindezt úgy, hogy akkori naplójában ez olvasható a lány haláláról: „Elszakadt minden kapocs, mert ő volt minden kapocs. És most csak célközösségek vannak, és dolgok, és munka. Mert minden ő volt. Minden. Minden” (CV. 440).

is képviselt „előkelő konzervativizmust szívből utáltam”, „Jászit nagyon zavaros és elméletileg nagyon kevésbé tehetséges embernek tartottam mindig”. Lehet, hogy éppen ez a polemikus alkata vezette saját útjára? Az, hogy Kassákot, mint „kellemetlen frátert utálta”, más lapra tartozik (CV. 159).

Ahogy látjuk, fiatalkori szellemi fejlődéséről bizonyos kérdésekben igen szűkszavúan (máskor eléggé elfogultan) nyilatkozik. Ráadásul időnként korrigálni kezdte saját ifjúkorára vonatkozó emlékeit, néha igen tartózkodóan nyilatkozik. „Tartózkodására” jellemző például, hogy – bár 1946-ban beszédet mondott a Baumgarten Alapítvány, a magyar irodalom legtekintélyesebb díjának közgyűlésén – fiatalkori barátjáról, akivel a személyes találkozókön kívül legalább száz levelet is váltott – a Vezér Erzsébet és Eörsi István által készített interjúban meg sem emlíkezik. Pedig Heidelbergben ő volt az, aki érvényesülését és karrierjét egyértelműen, feltétel nélkül támogatta. Polányi Károlyról, fiatalkori jó barátjáról csak annyit mond, hogy „jól ismertem”. A heidelbergi esztétika kéziratáról azt mondja, hogy azt sem tudja, „hol és kinél van”. Az interjút szerkesztő Eörsi István ehhez a következő kommentárt fűzte: „Lukács ifjúkori produkciójával kapcsolatos viszonyára jellemző, hogy mennyire nem törődött ennek a kéziratnak a sorsával. Az egész mű fennmaradt, egyik példánya Lukács lakásában (sic!)...” (MÉ. 324). Magyarázható lenne ez azzal is, hogy betegsége előrehaladtával „néha eltévedt az időben”, ami érthető lenne, de itt nem erről van szó, ahogy erre Eörsi István is utal.

Alapállása mégis az volt, hogy „nem szabad a dolgokat stilizálni” (MÉ. 142). A kommunista pártba való belépéséről most azt állítja, hogy – mivel nem látott igazán tisztán – egy ideig habozott, a közeledés a párthoz „nem válságok nélkül ment végbe”. (Nem mond ez ellent annak, hogy addigi munkásságából egyenesen következett?) Az egyik ilyen válság katonai, komisszári funkciójához kapcsolódik. Itt először beszél részletesen arról, hogy, mint katonai vezető, Tiszafüreden agyonlővetett dezertálni akaró nyolc embert (MÉ. 164–165). Szárnysegédje akkor a romániai *Korunk* későbbi főszerkesztője, Gaál Gábor volt.

Bécsben 1919-től egészen 1930-ig tartózkodott. Ha Berlint és Moszkvát is beleszámoljuk, igaza van Lukácsnak, hogy 25 évig volt emigráció-

ban. Bécsi tartózkodása idején az osztrák párt tagja volt, majd a német pártba lépett át. Az osztrák fővárosban ismerte meg József Attilát, ott látogatta meg Illyés Gyula és Nagy Lajos is (MÉ. 179). Akkori álláspontját úgy jellemzi, hogy „valamennyien messianisztikus szektások voltunk, a holnapi világforradalomban hittünk” (MÉ. 185–186). A *Történelem és osztálytudat*nak szerint „van egy bizonyos értéke, mert fölvetett olyan problémákat is, amelyek elől a marxizmus akkor kitért”. Itt az elidegenedés problémát említi. Mégis, mivel hiányzott belőle a természet dialektikája, ezért nem jelenik meg benne az elmélet univerzalitása.

Az interjúnak ez a következő része hosszan tárgyalja azt a ma már érdektelen frakció-harcot, amely a magyar emigrációt jellemezte Bécsben és Moszkvában.

Amikor viszont a kérdezők felteszik neki azt a kérdést, vajon *A fiatal Hegel* nem folytatása-e a Blum-téziseknek, Lukács ezt az – értelmezésünk szempontjából – kiemelkedően fontos megjegyzést teszi: „*én* nálam minden dolog valaminek a folytatása. Az *én* fejlődésemben, azt hiszem, anorganikus elemek nincsenek” (MÉ. 195 – kiemelés tőlem Sz. T.). Lukács szinte minden visszaemlékezésének alaphangja ez, hogy életútjában és életművében nincsenek nem-organikus elemek. Ha így van, és életművében nincsenek nem szervesen egybe tartozó elemek, akkor Lukács filozófiáját egységesként kell kezelni, másként torz interpretációt kapunk. Szerintünk azzal, hogy Lukácsnak ezt a nagyon lényeges kijelentését, amit többször is hangoztatott, az értelmezésben figyelmen kívül hagyják, vezetett Lukács életművének zsákutcsa („fiatal” vagy „idős” Lukács?) felfogásához.

Nagyon érdekes és nagyon vitatható itt Lukács álláspontja Sztálinról. Azt mondja, hogy a „jelenleginél sokkal szigorúbban kellene ellenőrizni és felszámolni a sztálini korszak tényleges maradványait, másrészt viszont előítélet az az elképzelés, minthogyha Sztálin csak helytelen és antimarxista dolgokat mondott volna” (MÉ. 204). Sztálint ugyanis Lukács csak *mint teoretikust* veszi figyelembe. Sztálinnak viszont az elméletben szinte semmi szerepe nincs, hiába adott akkor ösztönzést Lukácsnak Plehanov és Mehring elleni vitájához. Sztálin pedig egyáltalán nem teoretikusként vonul be a történelembe, hanem mint a szovjet thermidor, a gulag-világ létrehozója, aki több millió ember haláláért felel. Ak-

kor ott Lukácsnak a nagy perek csak „borzasztóságoknak” tűntek,¹⁷³ de még ennél is fontosabb volt számára a Hitler-ellenes összefogás (MÉ. 245). Trockijról is – összességében véve – eléggé szubjektív, egyoldalú és nagyon lesújtó véleménye volt: „Trockij rendkívül szellemes és okos író. Mint politikust, mint politikai teoretikust semmire sem becsülöm” (MÉ. 249). A trockisták pedig – szerinte – „elleneztek a Hitler-ellenes egységfrontot” (MÉ. 251).

Lukács akkor is csúsztat kicsit, amikor arra a kérdésre, hogy miért utazott a harmincas évek elején Berlinbe, azt a meglepően egyszerű választ adta: „El akartam menni Moszkvából.” Ez kevéssé hihető, mert a dokumentumok szerint David B. Rjazanov, a Marx–Engels–Lenin Intézet igazgatója küldte (később, Rjazanov a nagy perek idején eltűnt). Az is elképzelhetetlen, hogy Lukács ne tudott volna a náciizmus rohamos térnyeréséről Németországban. Az interjúnak ebben a részében a szubjektív elemeket sem nélkülöző visszaemlékezések találhatók német írókhoz való viszonyáról. Ezek közül kiemeli Brechttel való „kritikai pozícióját”, Anna Segherstől való elhidegülését, és Johannes R. Becherhez való baráti viszonyát (?), aki számára a német írókhoz való „főkapocs” volt (MÉ. 218–219). Thomas Mannról felemásan nyilatkozik. Lukács szerint ő Thomas Mann szemében „unheimlich” jelenség volt, mert „én-velem nem vette fel a kapcsolatot soha”. Ez valami félreértés lehetett, ami kiváltotta Lukács sértődését, amiért is a negyvenes években nem maga, hanem felesége válaszolt Thomas Mann leveleire. A mai szakirodalom nem olyan egységes abban, hogy Naphta személyét róla mintázta volna (van, aki szerint Bloch karaktere is felismerhető benne), de Lukács szerint „nem vitatható, hogy Thomas Mann Naphtában engem akart portrérozni...” (MÉ. 221).

¹⁷³ Később is azt érzékelteti az interjúban, hogy minden rendben volt, ugyanis „történelmileg különbséget kell tenni a két pörhullám között. A Radek – Buharin – Zinovjev-pörök később átalakultak, 37–38 körül teljesen jogosulatlan üldözésbe mentek át...”. Az előbbieket tehát jogosultak voltak? Kun Béla eltűnését és halálát is szinte természetesnek veszi, hiszen „adlátusa volt Zinovjevnek”, ő pedig „potenciális ellenzék volt” (MÉ. 264).

A moszkvai évekről és 1941-es „szerencsés lefogatásáról”, letartóztatásáról hosszan beszél. Elmondja, hogy Gábor Andor segített neki „megtisztítani” könyvtárát a veszélyesnek minősülő, főleg Trockij- és Buharin-könyvektől, amelyek lakásában voltak (MÉ. 230). Az ész trónfosztásával kapcsolatban új kérdés merül fel: a racionalizmus–irracionalizmus fogalompár szembeállítás a materializmus–idealizmus zsdanovi–sztálini koncepciójával szemben. Itt mondja azt a fontos, Sztálin koncepcióját ismét csak elméletileg megközelítő tételét, hogy „mindig állítottam is, hogy a sztálinizmus a *Zerstörung der Vernunft* egy fajtája”. Majd Lukács felhossa azt a tételét, amit az *Ontológiában* többször is megismétel, hogy Sztálin az elméletet alárendelte a taktikának (MÉ. 241), amikor például elfogadta Karl Liebknechtnek azt az álláspontját, hogy „az ellenség a saját országunkban van”. Ezzel kapcsolatban azt a fontos filozófiai tételt mondja ki, hogy „a túlfeszített rációban bizonyos átcsapási lehetőség van az irráció felé” (MÉ. 242). Ez az álláspont az, amit Horkheimer és Adorno is képvisel *A felvilágosodás dialektikája* című művükben.

Hazatéréseével kapcsolatban azt mondja, hogy „nekem a Blum-tézisek óta szakadatlan és soha meg nem tagadott vonalam van” (MÉ. 259). Ezt a kijelentést komolyan kell venni Lukács részéről. Ettől az időponttól lehet őt marxistának tartani. Lukácsnak – ahogyan maga is mondta – volt egy marxista periódusa. A Blum-tézisek megírásának idején 44 éves volt. Életútjának éppen a felén. Ha le is számítjuk a gyermek- és ifjúkort, akkor is a már gimnazista korában publikáló Lukács mögött 1928–1929 előttről jelentős filozófusi, esztétai periódus állt. Ezt az időszakot sem szabad életművéből kifelejtenünk. Ráadásul az, amit ő „saját marxizmusának” nevez, rendkívül sok vitát váltott ki a kortársakban, éppen azért, mert az egy sajátosan értelmezett, legfeljebb is *marxi ihletésű, Marxhoz tartó* önálló, autonóm filozófia volt, ami ráépült korábbi felfogására.

Mindenesetre jól érezte, hogy hazatérésekor saját „vonala” volt, amit „első időben akceptáltak”. Eltűrték, „nem mintha bárki hivatalos ideológiának fogta volna fel az *én ideológiámat...*” (MÉ. 259 – kiemelés tőlem Sz. T.). Igen, éppen erről van szó: *Lukács maga is tudatában volt annak, hogy önálló filozófiát dolgozott ki.* Ezekből a megjegyzéseiből ez teljesen világos. Ezt erősíti meg egy másik kérdésre (hogy ugyanis milyen viszonya volt egyetemi tanár korában a többi professzorral) adott válasza: „én

meglehetősen a magam lábán jártam, és nem sokat törődtem kollégáim véleményével” (MÉ. 273). Ilyen szempontból mondott véleményt Ilyés Gyuláról, Füst Milánról, Gellért Oszkárrol, Veres Péterről, Erdei Ferencről, Németh Lászlóról, Nagy Lajosról és másokról. Felidéz egy epizódot 1919-ből közte és Kun Béla között, aki azt mondta Lukácsról: „magának van egy meggyőződése, és ezt a meggyőződését hirdeti a kommunizmuson belül, az kétségtelen, még ha én ezt a meggyőződését helytelenítem is” (MÉ. 274).

Mindezek ellenére Lukács tovább erőlteti magáról a „marxista filozófus”-mítoszt. Az 1945 után itthon és külföldön megjelent műveivel kapcsolatban ezt mondja: „mindenelőtt kiadtam 19 és 45 között írott munkáim legnagyobb részét”. Talán mégis csak a kisebbik részét, azt, amellyel a „marxista Lukács” egyetértett. Még ma is sok kiadatlan írása van (lehet?) a szovjet időszakból, de más időszakból is. Majd így folytatja: „aztán később megjelent németül és az én engedélyem nélkül a *Theorie des Romans* és a *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Ezeket én abban az időben már nem számítottam bele a magam oeuvre-jébe” (MÉ. 274–275). Érdekes, hogy beszél a saját „oeuvre”-jéről, mert rögtön azt mondja, hogy nincs életműve, „hazugságra állítja be magát”, aki „életművet akar teremteni”. Nincs itt valamilyen ellentmondás? Lukács érvei is elég gyengék saját korábbi életműve megtagadásával kapcsolatban, amikor Thomas Mannra hivatkozik, aki megtagadta „háborús magatartását”. Igen, de nem életének egy egész időszakát.

Rátérve az 1956-os kritikus évekre, Lukács így jellemzi Nagy Imrét: „én becsültem Nagy Imrét, mint tisztességes embert, mint okos embert, mint olyan embert, aki ért a magyar agrárkérdéshez, ellenben nem tartottam őt tényleges politikusnak” (MÉ. 289). Nagy Imre miniszterelnök kivégzését – akár a többi, Szovjetunióban kivégzett politikusokét – szinte természetesnek vette. Csak ennyit mondott ezzel kapcsolatban: „senki sem fogja mondani, hogy én helyesltem volna Nagy Imre kivégzését” (MÉ. 303). De, mint nemzetközileg ismert személy, nem is emelte fel ellene a szavát. Azt viszont most állítja, hogy „én abszolúte nem állítom, hogy Nagy Imre ellenforradalmár lett volna” (MÉ. 292).

Az 1956-os eseményeket viszont „nagy spontán mozgalomnak” (MÉ. 290) nevezi. Arra sem reagál, amikor a kérdezők az akkor hivatalosan fő-

ben járó bűnnek számító „felkelő csoportokról” kérdezik. Szerepe azonban mindmáig tisztázatlan. Egyik helyen például azt állítja, hogy „be se tettem a lábamat a minisztériumba”, majd október 28-i nyilatkozatára kezdetben nem is emlékszik, később azt mondja, hogy „ilyesmit nyilatkozhattam” (MÉ. 293–294). Snagovi magatartásáról, úgy látszik, nem akart bővebben nyilatkozni. Elítélte Szántó Zoltánt, aki ott megtámadta Nagy Imrét (később a Nagy Imre-perben terhelő vallomást is tett), de a kérdező sem tudta, hogyan is, milyen feltételekkel engedhették haza a snagovi fogságból. A kérdés ugyanis így hangzott: „Lukács elvtárs milyen körülmények között kapott 57 májusában ajánlatot a hazaköltözésre?” *Lukács nem „ajánlatot kapott”, hanem még 1956 decemberében elismerte a Kádár-kormányt legálisnak.* Hazaköltözése csak nemzetközi nyomásra és az ő Kádárral szembeni lojalitásának köszönhetően került szóba. Nagyon hihetetlenül hangzott a kérdezők és Lukács kurta-furcsa párbeszéde arról, hogy „szabtak feltételeket?” a hazaköltözéssel kapcsolatban. Lukács erre azt válaszolta: „Nem. Nem.” A feltétel valójában a Kádár-kormány teljes legális kormányként való elismerése volt, amit ő meg is tett. Aki ugyanis ezt nem tette meg, azt vagy súlyos börtönbüntetésre ítélték (mint például Vásárhelyi Miklóst), vagy egyenesen kivégezték.

Az interjú készítői ezután tanítványaira terelték a szót. Itt azonban Lukács – a köré gyűlt fiatalok időközbeni politikai radikalizálódása miatt – már bizonytalankodik, hogy kit is nevezzen meg igazán tanítványának, és – Szerdahelyi István visszaemlékezése szerint – „álláspontjait sem értékelte túlságosan nagyra”.¹⁷⁴ Tanítványai között „legfőképpen Heller Ágnes, Fehér Ferencet és még egynéhány más embert” sorol fel. Hogy kik ezek az utóbbiak, csak korábbi interjúiból lehet tudni: egyrészt a Lukács Iskola, másrészt a Budapesti Iskola tagjai. Márkus Györgyöt most nem tartja tanítványának, Vajda Mihályt pedig Heller Ágnes tanítványának nevezi (MÉ. 312–323). Ehhez a körhöz hozzáteszi még Zoltai Dénes nevét.

Az Eörsi István és Vezér Erzsébet által készített interjút Lukácsnak az *Ontológiát* méltató szavai zárják. Ebben (megint Marxra hivatkoz-

¹⁷⁴ Szerdahelyi István: *Lukács György*, id. kiad. 228. old.

va) azt mondja, hogy az ontológia a „tulajdonképpeni filozófia, amely a történelmen alapul” (MÉ. 315).

A Lukács életével, munkássága fejlődésével kapcsolatban eddig elmondottakhoz szükséges – és Lukács ez egész megítélése szempontjából egy *nagyon lényeges* – szempontot hozzátenni. Lukács csökönyös, Heller Ágnes kifejezésével élve „gőgös” volt a szónak „kitartó” értelmében.¹⁷⁵ Volt sok példa arra, hogy a „ravasz túlélőművész” (Daniel Bell kifejezése) hosszú élete során számos (sokszor csak látszólagos) engedményt tett, de mindig Galilei módjára.¹⁷⁶ Máskor azonban pattanásig feszítette a húrt, mert nem akart és nem tudott engedni. Ez történt például a „Lukács-per” után 1951–52-ben, amikor a *Nagy orosz realisták* című kötetet átdolgozni, kiegészíteni volt kénytelen. Az új kiadáshoz azonban hozzáteszi: „szó sincs arról, mintha eddig alkalmazott kutatási és tárgyalási módszeremmel szakítottam, azt átalakítottam volna.”¹⁷⁷ Elveiből, ha nem az élete függött tőle, nem volt hajlandó kényszer hatására sem engedni. Csökönyösen ragaszkodott kifejezetten téves ítéleteihez is. Csak saját szellemi fejlődéséből következő változtatásokra volt hajlandó, és azokat könyörtelenül, ahogy ő mondaná: „realista” módon meg is lépte.

¹⁷⁵ Heller Ágnes: *Az iskolaalapító*, in: *A Budapesti Iskola*, id. kiad., 397–398. old.

¹⁷⁶ Nem véletlenül nevezi a brazil Lukács-kutató, Ricardo Antunes a magyar filozófust a „20. század Galileiének”. Lásd Ricardo Antunes: *Lukács. Um Galileu no século XX*, São Paulo, 1996. Junkings Editores

¹⁷⁷ Lukács György: *Nagy orosz realisták. Szocialista realizmus*, Budapest, 1952. Szikra, 12. old.



3. Lukács filozófiájának elemei

Lukács György komplex életművet hagyott hátra. Íróként (sőt: drámaíróként), színházi kritikusként és irodalomtörténészként indult. Behatóan foglalkozott az esztétika történetével és elméletével, a regény elméletével, majd egyre jobban az etikai kérdések foglalkoztatták. Filozófiai érdeklődése az ókori klasszikus görög gondolkodóktól, Platóntól kezdve egészen a 19–20. századi filozófusok munkásságának elemzéséig terjedt. Ebben néhány klasszikus szerzőnek (Arisztotelész, Meister Eckhart, Spinoza, Fichte, Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, Max Weber, Simmel, Hartmann stb.) kiemelkedően fontos szerep jutott. Azután voltak azok a gondolkodók, akiket később irracionalistaként (mint például Nietzsche, Schopenhauer stb.) elutasított és bírált. Ismerte és elemezte a 18–19–20. század legjelentősebb íróit (Goethétől Thomas Mannon, Balzacon és Kafkán át Szolzsenyicinig), bennük az esztétikai értékeken túl a társadalmi mozzanatot különösen figyelemmel kísérte.

Hosszú életútja minden etapját szinte lehetetlen követni. Különböző korszakairól már a másodlagos irodalmak száma is jelentős. Mi ezért könyvünkben csak néhány, általunk fontosnak tartott szempontból értelmezzük életművét, amelyek – megítélésünk szerint – alátámasztják hipotézisünket az „autonóm Lukácsról”. Életútját is ebből az aspektusból mutattuk be ilyen hosszan, hogy álláspontunkat Lukács saját életművére tett megjegyzéseivel támasszuk alá és bizonyítsuk.

3.1. Elméleti-filozófiai polémiai

Lukács egyik döntő gondolati módszertana az volt, hogy saját eszmei fejlődését polémikban alapozta meg. Ezt az 1960-as években keletkezett különböző írásaiban, visszaemlékezéseiben sokszor meg is fogalmazza. *Marxista fejlődésem 1918–1930* című nagyobb tanulmányában például így ír: az „idegen nézetektől való elhatárolódás útján kíséreltem meg saját jövőbeli utam tisztázását” (CV. 313). „Spontán tájékozódásként” állítja be saját útjának keresését. Ez a spontaneitás abban mutatkozik meg nála, hogy gyakran valóban alkalmalszerűen kiválasztott, a korban éppen fontos (vagy negatív, vagy pozitív értelemben fontosnak látszó) személyiségekkel és koncepciókkal vitázik. „Debatteri”, vitatkozó hajlamairól számos tanítványa beszél.¹⁷⁸

3.1.1. A pozitívizmus bírálata

Élete során többször is utal rá, hogy alapvető elméleti kiindulási pontja a pozitívizmus bírálata volt. Annnyiban ez világosan látszik is például, hogy az első komolyabb folyóirat, amelyet Fülep Lajossal kiad, a *Szellem* címet viseli, elhatárolódva az akkor divatos pozitivistá eszmeáramlatoktól. Után *Életrajz magnószalagon* című, vele készített interjúbán Jászi Oszkár-ral kapcsolatban a következőket mondja: „az egész Jászi-féle pozitívizmust filozófiailag a legélesebben elítéltem. Amióta gondolkozni tudok, mindig a pozitívizmus ellen voltam” (MÉ. 137). Ugyanez vonatkozik a Társadalomtudományi Társaságra is: „a csoport francia–angol pozitívizmusát filozófiailag mindig elutasítottam”. Ezt látta Buharin elméletében is, amelyet – némi túlzással – „mechanisztikus vulgáris materializmusnak” és „pozitivistának” nevez (uo.). Lukács tehát már pályája elején inkább a szellemtudományok felé vonzódott, mintsem a társadalom tényeinek statikus leírása felé. Durkheim elméletét, például az anómiáról talán nem is ismerte, miközben Dilthey bizonyos tekintetben szerepet játszott gondolati fejlődésében. A *lélek és a formák* című műve pedig ek-

¹⁷⁸ Lásd például Zoltai Dénes: *Egy írástudó visszatér*, id. kiad. 112. old.

latáns módon megmutatja, hogy már ekkor elkülönült álláspontja a pozitívizmusnak a tudományt túlhangsúlyozó álláspontjától. Lukács ekkor ezt írja: „a tudomány tartalmai miatt érdekkel minket, a művészet formái kedvéért. A tudomány a dolgokat és dolgok rendjét adja nekünk, a művészet a lelkeket és sorsokat.”¹⁷⁹ A *tragédia metafizikájában* egyenesen azt mondja: „a valódi élet sohasem valóságos, sőt mindig lehetetlen az élet empiriája számára.”¹⁸⁰

Pozitívizmusellenességét az elméleti szempontokon túl még politikaiak is aláátmasztották, mégpedig a II. Internacionálé köréhez tartozó szerzők ökonomizmusa, mint a pozitívizmus egyik válfaja.¹⁸¹ Elterjedt vélemény volt ugyanis a 19. század néhány gondolkodójánál (Hilferdingnél, Kautskynál vagy Loriánál), akik Marxhoz kívántak kapcsolódni, hogy a társadalmi tudat szinte automatikusan képezi le a társadalmi létet, és így olyan evolucionista elképzelést dolgoztak ki, amely szerint a tőkés társadalom automatikusan „belenő” a szocializmusba, a forradalom, a társadalmat gyökeresen átalakító praxis szükségtelen és felesleges. Ez a koncepció megtalálható számos más – a Lukács által szociáldemokratának tartott – teoretikus felfogásában is.¹⁸² A kapitalizmus ezen teoretikusok szerint az abszolút elnyomorodás miatt majd magától „összeomlik”, nem szükséges tudatosítani a kapitalizmus elidegenítő hatását, és a benne meglévő kizsákmányolást. A társadalom forradalmi megváltoztatására vonatkozó fogalmak és gyakorlat, a praxis így kerül ki a II. Internacionálé teoretikusainak gondolköréből. Ezért nevezi ezeket a

¹⁷⁹ Lukács György: *A lélek és a formák. Kísérletek*, (szerk.: Hévízi Ottó és Sziklai László), Budapest, 1997. Napvilág Kiadó – Lukács Archívum, 14. old.

¹⁸⁰ Lásd erről Márkus György: *A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája*, in: *A Budapesti iskola*, id. kiad. 36–68. old.

¹⁸¹ Néhány kutató, például Laura Boella úgy véli, hogy Lukács fiatalkorában egy ideig mégis a pozitívizmus hatása alatt állt volna. Lásd Laura Boella: *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica, 1907–1929*, Bari, 1977. De Donato, 11. old. Boella azzal magyarázza ezt, hogy Lukács sokáig egy „humanista szocializmusban” gondolkodott.

¹⁸² „Soha nem voltam képes az akkori szociáldemokrata elmélettel, főleg Kautskyval megbarátkozni” – írja Lukács (CV. 385).

teoretikusokat egyszerűen (kissé leegyszerűsítő módon) csak „kontemplatív opportunistáknak”.¹⁸³

Lukács elméletileg komolyabban a *Történelem és osztálytudat*ban foglalkozik a történelem totalitás szemléletmódját a „fakticitással” behelyettesítő filozófiai elgondolással. Mindenekelőtt Comte és Spencer elméletét bírálja, melynek alapján „lehetetlenné válik a történelem, mint egységes folyamat megragadása” (TOT. 226). Helyesen mutat rá – és idesorolja Rickert filozófiáját is –, hogy „a történelem egy részének és a történelemnek, mint egységes folyamatnak a leírása közti ellentét nem terjedelmi kérdés, ... hanem módszertani ellentét, a nézőpontok ellentéte” (TOT. 227). Ez a problematika, ahogyan Hermann István kimutatta, már korábban a „forma” fogalma kapcsán is felmerül nála, mert már akkor sem értett egyet az élet minőségének mennyiségi tényekre való redukálásával.¹⁸⁴ Fiatalkori filozófiai fő művében pedig a pozitivizmus által használt módszert az „individuális-történelmi monádoknak egymásra való vonatkoztatottságaként” mutatja be, „mely csupán leírja nyers fakticitásukat”, ami a valósághoz való „puszta közvetlenséget” eredményez csak (TOT. 426–427). A valóság vizsgálata csak akkor lesz „megérthető”, ha „minél nagyobb lesz az eltávolodás a puszta közvetlenségtől”. Ekkor a „tárgyak magasabb fokú konkrétsága felé” tesz a kutatás egy lépést (TOT. 428), amit Lassalle szóhasználatát átvéve „az empiria totalitásának” nevez. Csak a „tárgy genezise, »teremtése« jelenthet túllépést ezen a közvetlenségen” (TOT. 429). Elgondolkodtató az is, hogy a II. Internacionáléhoz közel álló, a természet és a társadalom evolúciós elméletét hirdető teoretikusok nem lehettek-e vajon okozói annak, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban nem ismeri el a két létszféra egymással való szerves kapcsolatát, és tagadja a természet dialektikáját.

Ugyanebbe az irányba mutat Lukácsnak a gazdasági momentumot túlon túl is hangsúlyozó elméletekkel való szembenállása. „A gazdaság, a társadalom átalakulása egymaga nem képes az új társadalmat megteremteni. Puszta lehetőség marad, ha az emberek nincsenek felkészülve...” (TOT.

¹⁸³ Guido Oldrini: A II. Internacionálé marxizmusának ellenfelei, in: *Ellenzélben. Gramsci és Lukács – ma*, Szeged, 1993. a Szegedi Lukács Kör kiadása, 109. old.

¹⁸⁴ Hermann István: *Lukács György gondolatvilága*, id. kiad., 64–66. old.

20). Mindez a „gazdasági élet öncélúságának megszűntét” jelenti (TOT. 40). Végigkíséri tehát gondolkodását a Marx-interpretátoroknál egyre sürűbben megjelenő ökonomizmus bírálata, egyúttal – akkori felfogásának megfelelően – a kultúra és az erkölcsi megújulás felértékelődése.

A pozitivizmusellenes fellépése a harmincas-negyvenes években is tovább folytatódik. Egyik, a *Linkskurve* hasábjain 1932-ben megjelent kritikájában, válaszolva *Riport vagy ábrázolás* című cikke által kiváltott vitára, bírálja az „új tényyszerűség” álláspontját. Az író Ernst Ottwaltnak válaszolva azt írja, hogy nem tudja elfogadni azt az álláspontot, hogy az irodalmi alkotásokban a tény és a költői ábrázolás alternatívájában a tények mellett döntsön az alkotóművész.¹⁸⁵ Felrója ellenfelének, hogy „tényt”, azaz a „közvetlen valóságnak a maga törvényszerűségében még feltáratlan felszíni jelenségét a szükséges közvetítések nélkül kapcsolja a gyakorlathoz”, így „puszta »practicizmussá« nyomorítja a gyakorlatot”. Ezzel Ottwalt a „totalitást” a „tények összességével cseréli fel”. Így a német író „megreked a »tényeknél«, azaz a közvetlenül adott felszíni jelenségeknél”, melynek következtében műveiből „hiányozni fog a »valóság mozzanatának totalitása«,” és természetesen maga az ember.

Hasonló álláspontot képvisel késői, a hatvanas években írt elő- és utószavaiban. A *regény elmélete* előszavában Diltheyről mondja, hogy felfedezhető nála a pozitivizmus néhány eleme. Ehhez azért hozzáteszi, hogy Dilthey *Élmény és költészet* című művében „lenyűgöző hatása” volt egykor rá. Ekkor azonban már elhatárolja magát korai szellemtudományi irányzatától, de azért bizonyos jelentőségét ekkor sem vonja kétségbe. Azt írja, hogy „mindenesetre helyesen értékelhető viszonylagos történeti jogosultsága is az újkantiánus vagy bármely más pozitivizmus kisszerű laposságával szemben mind a történelmi alakok vagy összefüggések kezelése, mind a szellemi tények (logika, esztétika stb.) vonatkozásában” (CV. 261). Az evolúciós történeti szemléletet, a Spencer-féle evolúcionizmust azonban Lukács – Ady feltétlen híveként is – elutasította.

Ugyanez a tendencia jelenik meg az *Ontológiában* a neopozitivizmus bírálata kapcsán, de még szigorúbb ideológia-kritika kíséretében. A fő

¹⁸⁵ Lukács György: *Esztétikai írások. 1930–1945*, Budapest, 1982. Kossuth Könyvkiadó, 617. old.

kérdés itt úgy merül fel nála, hogy vajon az ismeretelmélet helyettesítheti-e a valóság ontológiai megközelítését. „Minden filozófiai problematikának a megismerő szubjektum tisztán episztemológiai és logikai kategóriákra való leszűkítése... Lukács részéről kemény ellenállást váltott ki” – írja Nicolas Tertulian.¹⁸⁶ Az idős filozófus valószínűleg nem ismer- te alaposan a Bécsi Kör filozófiájának minden képviselőjét és művét.¹⁸⁷ Ennek ellenére egyik, Cesare Caseshez 1964-ben írt magánlevelében azt fejt ki – előrevetítve nem igazán meggyőző, az *Ontológia Történeti fejezeteiben* található kritikáját –, hogy a „fennállóval szembeni sajátos tisztelet”, és a „nem forradalmi magatartás” miatt „nem véletlen, hogy a neopozitívizmus szülőföldje éppen Ausztria lett”.¹⁸⁸ Lukács fő kifogása a neopozitívizmussal kapcsolatban abban foglalható össze, hogy „lemond a világgképről” azzal az indokkal, hogy a tudományoknak nincs kapcsola- tunk az „önmagában létező valósággal” (Ont. I. 45). Ezzel a visszahúzó- dással a valóság területéről a neopozitívizmus – szerinte – egyrészt teret enged a vallásos igényeknek, azaz a „vallásos ontológiáknak” az ideológia területén, másrészt pedig részt vesz az „általános manipuláció felé tartó ellenállhatatlan társadalmi fejlődésben” (Ont. I. 40).

Lukács elutasítja azt a vizsgálati módszert, amely az egzakt megisme- rést a matematikai, a fizikai és logikai megismerés szférájára redukálja. Ebből következteti azt, hogy a neopozitívizmus – akár csak a „modern nyugati szociológia”, a pragmatizmus¹⁸⁹ és a behaviorizmus is – bekap- csolódik a „tömegek társadalmilag tudatos manipulálásába”. Mégpedig azzal, hogy „a világelemeket (például az érzékelés és a dolog egységét) ilyen sem objektív, sem szubjektív tereppé nyilvánítják, és innen akar ez

¹⁸⁶ Nicolas Tertulian: *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, 1986. Editori Riuniti, 17. old.

¹⁸⁷ Lásd erről Hermann István: *Lukács György élete*, id. kiad., 207. old.

¹⁸⁸ Cesare Cases: *Su Lukács*, id. kiad., 176. old.

¹⁸⁹ A John Dewey-féle pragmatizmust már Az ész trónfosztásában is – mellőzve szá- mos, felfogásával ellenkező tényt – bírálta. Lukács szerint Dewey-nál a pragmatizmus „kezdetől fogva a kapitalizmus ügynökeinek, az »amerikai életforma« felépítőinek és küzdőtársainak ideológiája volt, amely kezdetől fogva tudatosan elutasította a tudattól független valóságnak objektív vizsgálatát...”. Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Buda- pest, 1974. Akadémiai Kiadó, 604. old.

az irányzat új, minden ontológiát kizáró tudományos filozófiát felépíteni” (Ont. I. 48–49). Carnap véleményét mindenféle „metafizika” ellen, és azt a véleményét, hogy a neopozitivizmus nem áll ellenétben sem a realizmussal (más szóval: a materializmussal), sem az idealizmussal, nem fogadja el. Ebből következik, hogy a neopozitivizmus esetében az „önálló ismeretelmélet legtisztább formájáról van szó” (Ont. I. 52). A megismerő szubjektum „vitathatatlanul jelentős szerepét” ugyan elismeri Lukács, de ez – szerinte – nem vezethet ahhoz az „illúzióhoz, hogy az általános egyszerűen csak a megismerő szubjektum terméke”.

Amikor kitér Wittgensteinre, azt mondja: „nem kell részletesen bizonyítanunk, hogy *Tractatus*ának nézetei...milyen közel állnak a neopozitivista iskola nézeteihez” (Ont. I. 72). Elismeri, hogy Wittgenstein „túl okos és filozófiailag túl tisztán gondolkodik”, de Lukács szerint nem „nyelvünk logikáját” kellene értenünk, ahogyan Wittgenstein gondolja, hanem a valóságot. Különösen kifogásolja a *Tractatus*nak azt a nevezetes záró tételét, hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”. Lukácsnak viszont az álláspontja az, hogy éppen a bécsi filozófus által emlegetett kérdést, az „életproblémákat” kell megoldani. Természetesen idáig Wittgenstein és a neopozitivisták nem mennek el. Marad a szakadék, a polémia Lukács és a pozitivizmus, illetve a neopozitivizmus között.

3.1.2. Az egzisztencializmustól az egzisztencializmus bírálataig

A fiatal Lukács pozitivizmusellenes alapállása „természetesen” vezette őt más irányba. Már kezdetben is jellemző volt rá a párbeszéd, a diszkusszió, és az, hogy éppen ennek segítségével alakította ki saját álláspontját, amelynek számos eleméhez azután sokáig hű is maradt. Pályáján mindig is érdekelték a Wittgenstein által is felhozott „életproblémák”, amelyek sajátos, rá jellemző megoldását tartotta talán a legfőbb elméleti feladatának.

Kezdetben az útját kereső fiatal Lukács csapongó, eklektikus, – ahogyan néhányan mondják – „for all season”-gondolkodó volt.¹⁹⁰ Maga sor-

¹⁹⁰ Cliff Slaughter: *Marxism, Ideology and Literature*, London, 1980. New Left Books, 45. old.

ra veszi e „szellemi kaland” állomásait például „Könyvek könyve” című, 1918-ban keletkezett kis írásában. Korai munkásságából egyértelműen kiemelhető azonban néhány standard momentum: érdeklődése az ember, a lét, az élet, a létezés, a sors, a tragédia, az erkölcs és ezek esztétikai vonatkozásai iránt. Mind többen vélik úgy, hogy Lukács e korai időszakban maga volt az első egzisztencialista filozófus. Mi úgy gondoljuk, hogy nemcsak az egzisztencialista filozófia, hanem bizonyos tekintetben az életfilozófia kérdései iránt is igen fogékony volt.¹⁹¹

Az élet- és egzisztenciálfilozófus Lukács

Heidegger és Lukács 1920-as évekbeli koncepcióját vizsgálva a francia filozófus, Lucien Goldmann arra a következtetésre jut, hogy Heidegger *Lét és idő* című műve tulajdonképpen felfogható úgy is, mint a *Történelem és osztálytudat* főbb kérdéseire adott válasz.¹⁹² Ezt az elképzelést mások is osztják ma már. Goldmann arra is utal, hogy a fiatal Lukács más vonatkozásban is megelőlegezi a német filozófust, amennyiben maga már az 1900-as évek elején foglalkozott a később éppen Heidegger könyve után, annak hatására megindult gondolati irányzat, az egzisztencializmus alapproblémaival.¹⁹³

¹⁹¹ Igen erőtlen, de érthetetlen is Reiner Ruffing bizonyítékok nélküli érvelése, amely szerint Lukács – bár elszenvedte az „életfilozófusok és a romantikusok” hatását – „tulajdonképpen mégsem volt életfilozófus”. Lásd Reiner Ruffing: *Heller Ágnes és Lukács György*, *Pro Philosophia* Füzetek, 2000. 24. sz. 48. old.

¹⁹² Lucien Goldman: *Heidegger et Lukács*, Paris, 1976. Éditions Nagel. Igaz, viszont, hogy Heidegger a *Sein und Zeit*-ben nem említi soha Lukácsot. A polémia latens lehetett. Lukács műve valóban igen ismert volt német filozófusi körökben. Nicolas Tertulian feltételezi, hogy az ekkor Lukács hatása alatt álló Szilasi Vilmosnál tett többhetes vendégeskedése idején Heidegger valószínűleg megismerkedett a *Történelem és osztálytudat* főbb gondolataival. Lásd Nicolas Tertulian: *Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács*, *Archives de Philosophie*, 1993. 56. sz. 434. old.

¹⁹³ Lásd erről Fehér Ferenc: *Lucien Goldman mint Lukács „egyszerű olvasója”*, in: *A Budapesti Iskola*, id. kiad. I. köt. 245–273. old., valamint Márkus György: *Lukács és Goldman Kantról*, uo. II. köt., 121–146. old.

Valóban, ha tüzetesen megvizsgáljuk legkorábbi írásait, különösen *A lélek és a formák* című esszékötetének darabjait, könnyen beláthatjuk, hogy Goldmann-nak igaza van. Sőt, e kérdésben még meglepetések sincsenek kizárva a jövőben.¹⁹⁴ Mindenesetre a most rendelkezésünkre álló anyagok alapján állíthatjuk: Lukács szimpatizált nemcsak a szimbolizmus képviselőivel, hanem a romantikus életfilozófia valóban jelentős alakjával, Novalisszal, vagy akár – *horribili dictu* – az akkor igen elterjedt Nietzsche-féle gondolatokkal is. Kadarkay Árpád egyenesen azt állítja, hogy a fiatal Lukácsra igen jelentős hatást gyakoroltak Nietzsche nézetei, különösen *A tragédia születése*, amelynek gondolatai szó szerinti átvételben megtalálhatóak a fiatal Lukács tragédiáról írott elemzéseiben.¹⁹⁵ Való igaz, a századfordulón Nietzsche számított „a” filozófusnak, mint a középkorban Arisztotelész, akinek az írásából illett kívülről idézni. Csak Lukács vonta volna ki magát e hatás alól? Valószínűleg nem. Lukács ekkor Nietzschét az „individualizmus prófétájának” nevezte¹⁹⁶, és felfigyelt Fülep Lajos értelmezésére, recenzióban kommentálva Fülep Nietzsche-fordítását. Az *Übermensch*-fogalmát Lukács már ekkor sem fogadja egyértelműen, de Ibsen és Tolsztoj mellett mégis őt tartja „a mai kor” egyik „klasszikusának” (IM. 89). Talán Stefan George-hez való vonzódását is a Nietzsche-élménynek köszönheti.¹⁹⁷

Rajtuk kívül vonzódott még a tragikus élet megfogalmazói, a Schopenhauer hatása alatt álló művészek, esszéírók és filozófusok iránt. Így kerül érdeklődési körébe Paul Ernst, a drámaíró és esztéta. Különösen nagy hatást gyakorolt rá Friedrich Hebbel, a pántragizmus költője.

¹⁹⁴ Földényi F. László az egzisztencializmusnak ezt a hatását „tompítottnak” nevezi. Lásd Földényi F. László: *A fiatal Lukács. Egy gondolkör rekonstrukciójának kísérlete*, Budapest, 1980. Magvető Kiadó (Gyorsuló idő sorozat). Földényit saját témája, a Lukácsnál (de már például a norvég festőnél, Munchnál is) meglévő melankólia joggal foglalkoztatja.

¹⁹⁵ Kadarkay Árpád: *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, Oxford, 1991. Basil Blackwell.

¹⁹⁶ Lukács György: *Ifjúkori művek*, Budapest, 1977. Magvető, 49. old. (A szövegben: IM.)

¹⁹⁷ A Lukács-féle Nietzsche-recepció árnyalt bemutatásáról lásd Kelemen János elemzését: *Nietzsche nihilizmusa és Lukács* (Világosság, 1996. 11. sz. 29–33. old.).

A tragédiát, mint az emberi élet sorsproblémáit felmutató költői alkotást mindennél többre becsüli. Foglalkoztatja a kortárs dráma- és tragédiarodalom, de a klasszikus Shakespeare műveit is alaposan elemzi. S közben felveti az élet- és egzisztenciálfilozófiák főbb kérdéseit. A *Levél a „Kísérlet”-ről* című írásában magát az élet fogalmát akarja megfogalmazni. „Mi az élet, és mi a legjobb módja férfiasan elviselni szenvedéseit?” – kérdezi Lukács (IM. 307). Az életet nem a naturalizmus, hanem a platonizmus szellemében modernül fogja föl. „Mi az élet? mi az ember? mi a sors?” – teszi fel újból a kérdést, s a felelet: „szimbólum, sors, tragédia” (IM. 311). Bizonyos realitásérzék keveredik gondolatmenetébe, amikor azt állítja, hogy ugyanakkor a drámában a sorsprobléma határozza meg a formaproblémát. „A költészetben a sors a formát adó, a sors képében jelenik meg a forma.” Szókratész kapcsán veti fel a másik életfilozófiai problémát, a halálét. Itt úgy látja, a halál, miképpen az élet is „fogalmakkal meg nem fogható valami”, „a halál kívülről szakítja meg a nagy dialógust, az egyetlen igazi valóságot” (IM. 319). A romantikusként értelmezett Novalis sorsán mutatja be élet és halál dialektikáját: amikor meg akar halni az ember, jön az élet, s amikor elfogadja az életet, jön a halál. Lukács magánéletét is át- meg átszöttek a halál gondolatai, hiszen korán elvesztette barátját, Popper Leót és szerelmét, Seidler Irmát. A modern dráma kérdéséről írva élet és halál összefüggését így látja: „az elpusztulás a tiszta élet,...az élet maximuma csak a halálban érhető el”.¹⁹⁸ Lukács, ha úgy tetszik, ezzel, ha nem is előlegezi meg, de mindenképpen megelőzi Heidegger felfogását, a *Sein zum Tode*-gondolatát. A halál felé tartó élet eseményeiben pedig Lukácsot az etika, a gyakorlati filozófia segíti eligazodni.

Ebbe a sorba tartozik Kierkegaard-ról írott esszéje is, amelynek központi gondolata az élet és a gesztus, a dán filozófus és szerelme, Regine Olsen közötti kapcsolat. A *Vagy-vagy* című Kierkegaard-műben található *A csábító naplója* az egyébként szerelmi kérdésekben eléggé ügyetlen (konvenciókat a végletekig tiszteletben tartó) fiatal Lukács kedvenc olvasmánya lehetett. Tudjuk, hogy Kierkegaard gesztusát, az „abszolút csá-

¹⁹⁸ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*, Budapest. 1978. Magvető, 62. old. (A szövegben: MD.)

bítást” maga is ki akarta próbálni az életben, de nem úgy sikerült, mint ahogyan az elmélet szerint kellett volna: Seidler Irma nem bírta a sajátos, „elméleti-filozófiai csábítást”. Kierkegaard-ról szóló esszéje abból a szempontból is érdekes, hogy Lukács itt egyetértően idézi fel Kierkegaard gondolatait az egyénről: „az életben csak az egyes, a konkrét létezik igazán: létezni annyit tesz, mint különbözni. És az abszolút, az átmenetelen, az egyértelmű csak ez: a konkrét, az egyes jelenség. Az igazság csak szubjektív – talán, de bizonyos: a szubjektivitás az igazság, az egyes dolog az egyetlen létező, az »*Einzelne*« az igazi ember” (IM. 291).

Az egyes egyén, a szubjektivitás ilyen mérvű hangsúlyozása ebben az időszakban általánosnak mondható nála. Az 1908-ban Lukács Krisztina-díjjal kitüntetett művében, *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében* címűben Lukács egyenesen úgy fogalmaz, hogy el kell utasítani az olyan filozófiákat, mint például a marxizmus, amely szerinte a minimumra akarja redukálni az egyes ember jelentőségét.¹⁹⁹

Mindezeket a fiatalkori impulzusokat foglalja elméleti keretbe e korszak legfontosabb írásában, *A tragédia metafizikájában*. Heller Ágnes ezt olyan „folytathatatlan műnek” tartja, amelyben Lukács az egzisztencia filozófiáját fejtette ki.²⁰⁰ Olyan „öngyilkos radikalizmust” vél felfedezni e műben, amelynek nincs folytatása. Ezzel szemben Heller a mű tartalmi közösségét Kierkegaard-ral, Heideggerrel nem tartja fontos kérdésnek. Elfogadva a Heller-féle értelmezést, mi úgy véljük, hogy Lukács e művében valóban sok, nagyon lényeges, az egzisztencializmusra, az életfilozófiákra jellemző gondolat található. Ezek közül kiemelkedik az autentikus saját élet problémájának felvetése. Mert a rajtunk kívüli élet a fiatal Lukács szerint: „a chiaroscuro anarchiája. Semmi sem teljesedik benne egészen, és semmi sem fejeződik be, mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők kórusába. Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztázatlan keveredéssel, minden elpusztul, minden eltörik, igazi életre semmi sem virul. Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni, az élet

¹⁹⁹ Lukács György: *A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében*, Budapest. 1980. Akadémiai kiadó, 31. old.

²⁰⁰ Heller Ágnes: *A tragédia mint a mezítelen egzisztencia létformája*, in: Magyar Filozófiai Szemle, 1996. 4–5–6. szám 325. old.

annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen" (IM. 493). Az élet végigéléséhez csoda, misztikum szükséges. Ennek ellenére: „az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára" (IM. 503).

Az autentikus létezés megvalósításának problémáját próbálja meg későbbi, még mindig fiatalkori munkáiban kifejtetni. S ekkor kap talán először igen nagy szerepet nála az etika, az erkölcsi problematika. Az élet tragikumát próbálja meg feloldani, azt, hogy az ember nem képes tudatosan irányítani sorsát, és megvalósítani önmagát. Több esszéjében, de a drámairodalom elemzése kapcsán is leírja az emberi egzisztencia mélységes elidegenedettséget, kiszolgáltatottságát, tragikumát, ezt az Unamunóra emlékeztető életérzést. Költői kérdése ez: „mennyire tevője itt az ember tettének, mennyire és mennyiben az övé s meddig az a tett, amelyben egész lénye megnyilvánul, ami által igazán eljut önmagához?" (MD. 98). „Az emberek csak sakkfigurák..." (MD. 101). Talán itt nem az „ész csele" kap hangot nála, és hogy mindannyian ki vagyunk téve a sors szeszélyeinek?

Ebből a szemléletmódból csak a Max Webertől, Simmeltől elsajátított szociológia módszere segítségével jut ki. Az 1910-es évek közepétől megfigyelhető nála a szociologizmus jelentős befolyása, amely során lassan eltávolodik korábbi élet- és egzisztenciálfilozófiájától. Egyre inkább figyelembe veszi elemzéseiben a „szociális hatásokat". A történelmi helyzet okozta változások is erőteljesen éreztetik hatásukat. Filozófiai fejlődésében pedig megfigyelhető, hogy az egzisztencialista tematikát felváltja az e témákról való hallgatás, csend. Sokáig csak elszórt megjegyzéseket lehet nála találni az élet- és egzisztenciálfilozófiai témákról.

Az egzisztencializmuskritika előzményei

Lukács az 1920-as évek elején elsősorban a *Történelem és osztálytudat* megfogalmazásával és annak következményeivel van elfoglalva. Konceptiójának változását igazából az 1930 és 1945 között született *Esztétikai írások* című gyűjteményes kötetében kísérhetjük nyomon. Ezen periódusban született írásai már a kommunista mozgalomhoz való csatlakozásának minden jelét magukon viselik, s értéktételeit is döntően ez be-

folyásolja. Összefüggő elemzést azonban most sem találunk nála, csak olyan kisebb megjegyzéseket, amelyek már mutatják gondolkodásának radikális fordulatát.

Ebből a szempontból érdekes *A fasizmus és az irodalomelmélet Németországban* című írása, amelyben az irodalom szempontjából felvázolja azt a – szerinte egyértelműen negatív – változást, ami az imperializmus idején végbement a német szellemi életben. Minthogy esztétikájában egyre inkább előtérbe kerül a realizmuskoncepció, mindent ebből a szempontból közelít meg. A német szellemi életben és különösen az irodalomelméletben „az antirealista tendenciák a valóság »utánczása« elméletének ragadásában fejeződnek ki”.²⁰¹ Ezzel kezdi meg az ún. „beleérzés-elmélet” bírálatát, különösen annak Vischer-féle megalapozását, aki elindította az intuiciós elméleteket. A valóságnak 19. század végén divatos „szublimálását” Nietzsche-nél véli felfedezni, akinél „az antirealizmus már nyílt és cinikus formában jelentkezik” (EI. 172). Az imperialista korszakra szerinte az jellemző, hogy „a művészet egyre tartalmatlanabbá, egyre üresebbé válik”. Az antirealisták közé sorolja Lukács azokat a drámaírókat, költőket is, akiket korábban maga igen nagyra tartott: Paul Ernstet, Stefan Georget is, akik – igaz – az I. világháború után közel kerültek a szélsőséges, fasiszta, náci ideológiához (EI. 173). De bírálja az impreszionizmust és újabban az expresszionizmust is, amelyből aztán később a Brechttel való vitája is kialakul. Ezeket mind a szélsőséges szubjektivizmus és voluntarizmus megnyilvánulási formáinak tartja. Kimutatja, hogyan alakul egymásba a radikális miszticizmus, az aktivizmus és a barbárságot dicsőítő fasizmus. Új jelenségként kezdi bírálni a fenomenológiai módszert. Magát a tragikumot azonban, fiatalkorának kedvenc témáját, már egyre inkább Marx és Engels alapján értelmezi. A tragikum problémáját „az osztályok hanyatlásával” hozza összefüggésbe. Szerinte „a tragikus összeütközések különböző típusai objektív szükségszerűség-magából a történelmi fejlődésből adódnak” (EI. 42).

E korszak talán legjellemzőbb írása a *„Szakadék” Nagyszálló*, amely képi formában mutatja be a kapitalizmusnak és ideológiájának hanyatlá-

²⁰¹ Lukács György: *Esztétikai írások, 1930–1945*, Budapest. 1982. Kossuth, 170. old. (A szövegben: EI.)

sát. Lukács szerint a kapitalizmus problémái megoldhatatlanok, s a kapitalizmusban élő értelmiségiek a szakadék szélére kerülnek. Talán ebből az osztályszempontú megközelítésből adódik aztán az, hogy Lukács öszszemosza az avantgárdot a dekadenciával és a nem-marxista gondolkodókat (néhány „nagy realistát” leszámítva) egyszerűen csak az elitélendő irracionálizmus kategóriájába sorolja. Ezt nemcsak Spenglerrel, Bergsonnal, Diltheyjel teszi meg, hanem (kissé azért tompított hangnemben) egykori mestereivel: Max Weberrel és Simmellel is (EI. 114–115). A harmadik „reneszánsz” című cikkében különösen élesen bírálja Nietzsche filozófiáját, mint a „kultúrkritika”, az „életfilozófia” képviselőjét, „mindenféle parazita, járadékos egyik »pártfogója« -t. (EI. 123.) Más, akkor „divatosnak” számító jelzőkkel is illeti: „a dekadens Nietzsche, a hanyatló kapitalizmus hű fia”, a „romantika reakciós imperialista reneszánszának előfutára”, stb. (EI. 125). Ekkor még csak utal Husserlre, Heideggerre, de az irányzatba sorolásukon kívül munkásságukat egyáltalán nem elemzi.

Egyetlen nagyobb filozófiatörténeti művön dolgozik ekkor, *A fiatal Hegelen*, ami szakszerű és tárgyyszerű, de csak 1945 után jelenik meg. Ebben is említi a polgári filozófia 19–20. századi alakjait, anélkül persze, hogy kifejtené nézeteiket. Ezzel az elemzéssel kerül óhatatlanul is közelebbi kapcsolatba Schelling filozófiájával, akit már ekkor erőteljesen elkülönít Hegeltől. Ez képezi az alapját annak a bírálatnak, amivel Schellinget, különösen az idős Schellinget illeti majd *Az ész trónfosztásában*, mint az irracionálizmus elindítóját. Itt a hegeli szubjektív szellem kapcsán a munka szerepével, az egyéni tudat és az objektív valóság viszonyával foglalkozik elsősorban. Most azt mondja, hogy „az egyénbe, az egyéni tudatba, persze igen lassan és igen egyenlőtlenül, súlyos tragikus összeomlásokon keresztül, fokozatosan, dialektikusan bevésődik saját szubjektivitásának összefüggése az objektív társadalmi valóság ismeretlen magábanvalóságával...az egyén szükségletei, e szükségletek kielégítése, a kielégítés feltételeinek – saját munkája révén történő – előteremtése az egyént reális összefüggésbe hozza a társadalommal”²⁰²

²⁰² Lukács György: *A fiatal Hegel*, Budapest. 1976. Akadémiai kiadó, 483. old. (A szövegben: FH.)

Lukács ezekben a megjegyzéseiben, amelyekben a szubjektív és az objektív mozzanatok dialektikáját keresi (leszámítva ezek ideologikus tartalmát), egyre inkább önmagává válik, kiteljesedik, azzá a filozófussá válik, aki számára sem az elvont egyén, sem pedig a pusztá objektivitás nem lehet az alap, hanem a kettő dialektikus kapcsolata, most már egyértelműen objektív alapokon. S e meggyőződése kapcsán bírálja Kierkegaard-t, Heideggert, mint akik megragadtak egy „misztikus-irracionalista állásponton” (FH. 529). Ezek a minősítések persze nem írják le a polgári filozófusok koncepciójának lényegét, nem is az a céljuk. Mégis, érzékeltetik, milyen messzire kerültek egymástól azok, akik Hegelből (vagy Kierkegaard-ból) indultak ki, és azok, akik egyre inkább Marx felé orientálódtak. A *fiatal Hegel* összességében véve mégis olyan jelentős, objektív hangnemű filozófiatörténeti mű, amelynek, sajnos (hogy itt is Heller Ágnes szavait használjuk) nincs folytatása Lukács életművében.

Az egzisztencialista filozófia átfogó bírálata

Lukács élete során olyan jelentős szemléletváltozáson ment keresztül, amely ritka a filozófia történetében. Ehhez nem csupán saját koncepciójának újragondolása, saját szellemi fejlődése, hanem a világtörténelem eseményeinek hatása is hozzájárulhatott. Egzisztencializmusbírálataát pedig az befolyásolta, hogy úgy vélte, a marxizmus, a számára egyedül elfogadható filozófiai álláspont pozícióját nagymértékben veszélyezteti az egzisztencialista filozófia 1930-as, 1940-es évekbeli megerősödése és népszerűsége a világban. Ezért is érezte szükségét annak, hogy számos elszórt megjegyzés, egyszerű leminősítés után végre koherens bírálatát adja ennek a filozófiai iskolának.

Erre 1945, Szovjetunióból való hazatérése után került sor. Ekkor publikálja *A polgári filozófia válsága* című kötetét, amelynek 1949-es kiadásában már három terjedelmes írásában foglalkozik a francia és a német egzisztencializmus főbb képviselőivel. Ennek tanulmányait Lukács francia nyelven is megjelentette Párizsban. Azóta azonban – érdekes módon – semmilyen Lukács-válogatásba sem kerültek újból bele.

Az egzisztencializmus: humanizmus címet viselő fontos írás bevezetője világosan mutatja, miért is tartja időszerűnek Lukács e filozófia bírálátát. „Semmi kétség: rövidesen az egzisztencializmus lesz a mai polgári értelmiség uralkodó szellemi áramlata. A dolog maga már régen készűl. Amióta Heidegger *Sein und Zeit* című műve megjelent, azóta a szellemi avantgárdisták itt látták a filozófia új felvirágzásának útját, a korszak adekvát világnézetét. Németországban Jaspers gondoskodott arról, hogy az új filozófia elvei ismertté váljanak az értelmiség szélesebb rétegei számára is. A háború alatt és után az egzisztencializmus hullámai elárasztották az egész nyugati kultúrterületet...1943-ban megjelent a nyugati egzisztencializmus alapvető műve, Sartre fent idézett nagy könyve (*A lét és a semmi*). Azóta filozófiai vitákban, külön folyóiratokban (*Les Temps Modernes*), regényekben és drámákban egyaránt feltartóztathatatlanul nyomul előre az egzisztencializmus”²⁰³ (PFV. 129). E filozófiai áramlat bírálatahoz Lukács nemcsak a filozófiatörténet objektív módszereit használja fel, hanem a politikai-ideológia frazeológia akkor bevett szlogenjeit is. Véleményét gyakran a napi politika közvetlen érdekei befolyásolják, ami lerontja néhány figyelemre méltó megállapításának érvényességét is.

A fenomenológiai módszer bírálata

Lukács az egzisztencializmus módszertani alapját képező fenomenológia bírálataival kezdi elemzését. Kiindulópontja az, hogy „korszakalkotó filozófia igazán eredeti módszer nélkül még soha nem jött létre” (PFV. 130). Az egzisztencializmus saját módszertani előfeltételének pedig a fenomenológiát tartja. Ez azonban Lukács szerint tipikusan a „harmadik út” módszere, az idealizmus és materializmus közti módszer, amelynek kidolgozására már az angol és német idealizmus régen kísérletet tett. Lukács úgy ítéli meg, hogy a Husserl-féle „lényegnézés” (*Wesensschau*) végül is az idealizmus modern – Kanthoz közel álló – változata. Lukács nem tudja elfogadni azt a fenomenológiai módszert, amely „zárójelbe teszi” a

²⁰³ Lukács György: *A polgári filozófia válsága*, Budapest, 1949. Hungária, 129. old. (A szövegben: PFV.)

világot, s egy anekdotával érzékelteti álláspontját: „amikor az első világháború idején Scheler meglátogatott engem Heidelbergben, érdekes és jellemző beszélgetésünk volt erről a kérdésről. Scheler azt vitatta, hogy a fenomenológia univerzális módszer, amelynek minden lehet intencionális tárgya. Lehet például, fejtette ki Scheler, fenomenológiai vizsgálatot csinálni az ördögről, előzetesen »zárójelbe téve« az ördög létezésének kérdését. Persze, feleltem én, és ha aztán elkészült a fenomenológiai képpel az ördögről, akkor ugye felbontja a zárójelet – és itt áll előttünk az ördög. Scheler nevetett, vállat vont és nem válaszolt semmit” (PFV. 132).

Bírálja a „lényegnézés intuícióját” is, amely az élmény közvetlen adottságait a valóság megismerésében mindennél fontosabbnak tartja, miközben a fenomenológus eltekint a társadalmi valóság jelenvalóságától. Erre példaként a neves Husserl- és Heidegger-követő Szilasi Vilmos példáját hozza fel: „Szilasi egy előadása előtt fenomenológiai vizsgálatnak veti alá maga és a hallgatók együtt-létét (*Miteinandersein*). A lényeglátásban előtte van a terem, a padok, tehát a külvilág, melyet a fenomenológiai módszer állítólag objektíve ragad meg: »Ez a tér a maga különböző módokon feldolgozott deszkáival csak azért tanterem, mert mi a fafelhalmozást így értelmezzük, és azért értelmezzük így, mert eleve szoros összefüggésben áll közös feladatunkkal.« Ebből a következő megállapítás folyik: »Az együtt-lét aktuális helyzete mindenkor apriori meghatározza azt, hogy mi a létező«” (PFV. 133–134). Lukács ezzel újból azt látja megerősítve, hogy az izolált egyéni tudat döntő szerephez jut annak megállapításában, mi is a létező, mi is a valóság. Ezt pedig szerinte nem a tudat dönti el, hiszen létezik a tudattól független külvilág is.

A fenomenológiával kapcsolatos itteni álláspontja azt mutatja számunkra, hogy ekkor Lukács a szubjektumból való kiindulópontot teljességgel, abszolút módon elutasítja. Számára az objektív valóság létezése nem lehet kétséges, és itt már olyan erős benne a valóságot „zárójelbe tevő” módszer ellenes érzése, hogy nem tudja elfogadni azt a reális megismerési problémát, amit a szubjektum megismerő pozíciójával kapcsolatban a fenomenológia jogosan felvet. Ez utóbbi kérdésről maga nem is mond semmit.

Sartre filozófiájának és etikájának bírálata

A francia filozófus bírálatát *A Nincsen mítosza* című fejezetben foglalja össze.²⁰⁴ Lukács véleménye Sartre-ról szinte lesújtó: róla szinte egyetlen elismerő mondatot sem tud írni. Ebből látszik, hogy talán legnagyobb ellenfelének tartja.

Bírálatában abból indul ki, hogy a kapitalizmus egy fetiszizált világot hozott létre: „a kapitalista társadalom közélete, munkája, emberi kapcsolatainak rendszere elkerülhetetlenül fetiszizált, eldologiasodott, elembertelenedett” (PFV. 137). A fetiszizmus kifejezés Lukács ekkori szóhasználatában, ahogyan azt *A fiatal Hegel*ből tudjuk, az elidegenedés fogalomhoz áll közel. Ebben az elidegenült világban tehát Lukács szerint az élet és az Én maga is ellényegtelenül, lényegtelenné válik. Ennek a kornak a filozófiája szerint – mondja Lukács – az ember a Semmivel, a Nincsenel találja magát szembe. Itt „az alapvető emberi viszony a világhoz a *vis-à-vis de rien* szituációja” (PFV. 138). Ez annyit tesz, hogy az egyéni sorsalakítás kiüttlanná válik. Az egzisztencialista filozófusoknál így válik a Semmi, a Nincsen, „a léttel egyenrangú ontológiai adottsággá”.

Lukács egyik legnagyobb kifogása e felfogással szemben éppen az, hogy a Semmi nem „a lét” általános jellemvonása, hanem csak a kapitalizmus egyik mítosza. „A Nincsen: mítosz. A hanyatló, a világtörténelmileg halálra ítélt kapitalista társadalom mítosza” (PFV. 139) – mondja lelkesen és illúzióktól telve Lukács. A Nincsen, ahogyan másként mondja: korjelenség (PFV. 141). Lukács ugyanis abból indul ki, hogy ontológiailag nagy különbség van a kapitalizmus és az új társadalom, a népi demokráciák között s ez utóbbit a fetiszizmus, más szóval az elidegenedés

²⁰⁴ Sartre és Lukács kapcsolatát, műveik és koncepciójuk hasonlóságát és különbségét számos tanulmányban elemzi Fehér M. István. Lásd például: *Lukács e Sartre: due itinerari filosofici a confronto*, in: *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, 1983. PRISMI Editrice Politecnica, 159–190. old. Fehér M. István előadást tartott e témáról a Szegeden, 2005. december 2-án *Közös sors? Sartre és Lukács – tegnap és ma* című kollokviumon is.

nem sújthatja.²⁰⁵ Lukács ekkor abban az illúzióban él, hogy a „halálhoz való lét” érzése is csak a kapitalizmusra lehet jellemző.

Ráadásul abban az igyekezetében, hogy az elidegenedést és annak életérzését teljes egészében a kapitalizmusra tartja jellemzőnek, elkövet – megítélésünk szerint – egy logikai és egy módszertani hibát. Szerinte a fenomenológia legfőbb fogyatékosága, hogy eltekint és „következetesen elvonatkoztat attól a konkrét objektív valóságtól”, amelynek kifejeződése a „Nincsen”, mint valóságos létező. De hiszen éppen az imént állította, hogy az elidegenedés, a fetisizmus jellemzi a kapitalizmust. Ha az egzisztencialisták ezt a társadalmi állapotot fejezik ki, akkor logikusan következtetnek a negatív jelenségekre mind a társadalomban, mind annak eszmei visszfényében. De ez módszertanilag sem állja meg a helyét, hiszen a valóságot és a róla alkotott képet különválasztja: elítéli a mítosz képviselőit, miközben maga is kimutatta már korábban, hogy a fetisizmus a kapitalizmus lényegét alkotja. S ha az utóbbi állítás igaz, akkor éppen az egzisztencialisták (s ne feledjük el hozzátenni: maga a fiatal, 1918 előtti Lukács) írják helyesen, hogy „a szakadékok és örvények perspektívája”: realitás (PFV. 139). Ráadásul nem éppen a fiatal Lukács volt az, aki írásaiban ugyanazt mondta, mint Sartre húsz évvel később?

Van itt azonban egy másik kérdés is, amiben viszont a lukácsi kritika jogos az úgynevezett „negatív” egzisztencialistákkal szemben. Az ugyanis, hogy helyesen veszi észre azt a negatív életszemléletet, ami Sartre-ra, de Heideggerre is jellemző. Igaz ugyanis, hogy az életben vannak negatív értékek, s ezek hatását nem lehet alábecsülni, de az is igaz, amit Lukács állít, hogy az életben a pozitív értékek is jelen vannak. Igaz, hogy ő ezeket a népi demokráciákra értette, s – egyoldalúan – kizárta belőle a kapitalista országokat. Ezt a pozitív, de nem apologetikus álláspontot a nálunk jól ismert egzisztencialistákkal egy időben, de velük szemben az olasz filozófia, az olasz egzisztencializmus fő képviselője, Nicola Abbagnano hangsúlyozza.²⁰⁶ Abban tehát van racionális elem, amit Lukács mond,

²⁰⁵ Talán számos saját „élménye” is befolyásolhatta abban, hogy az *Ontológiában* már elismeri, hogy a szocializmusban is lehet elidegenedés.

²⁰⁶ Lásd cikkemet: *Abbagnano pozitív egzisztencializmusa*, Magyar Filozófiai Szemle, 1994. 3–4. sz. 509–514. old.

hogy ugyanis Sartre (és bizonyos tekintetben Heidegger) számára a negatívum „önálló, valóságos tárgyiasságot” jelent (PFV. 139). Ezek a gondolkodók ugyanis – emlékeztet rá Abbagnano – elfeledkeznek arról a pozitív oldalról, ami mindenütt fellelhető a társadalomban, például a barátság, a szerelem, a kellemes együttlét, a műalkotások élvezete stb. Sartre, Heidegger és Jaspers azonban, Lukács szerint: „kiterjesztik a Nincsen mítoszát az egész életre” (PFV. 140). Az élet számukra nem más, mint belevetettség a Semmibe. Lukács álláspontja ebben a kérdésben közel áll Abbagnanóéhoz, hiszen, ha a *deskripció* szintjén el is lehet fogadni, hogy az emberi élet szakadékok és örvények sodrában zajlik, a *normativitás* szempontjából ezt a perspektívátlanságot, kiúttalanságot, értékvesztést, negativitást nem lehet elfogadni, meg kell haladni az egyéni életben. Mindehhez azonban hozzá kell tenni azt a megfontolandó szempontot, hogy Ralf Dahrendorf még ma is jelenvaló életérzésnek tartja a Durkheim-féle *anómiát*.²⁰⁷

Az egzisztencializmus teoretizálja ezt a problémát, de Lukács szerint igazán nem tudja megválaszolni azt a kérdést: *mi az ember*, mert csak az „egyes embert” vizsgálja, ráadásul a fenomenológia módszerével. Ez különösen Heideggernél problematikus, akinél a folyamat az ember ellényegtelenedéséhez vezet. Heideggernél ugyanis a világban-való-lét „fetiszizált, misztifikált alakja a »das Man«” (PFV. 141). Az átlagembert leíró Heidegger „határtalan szubjektivitáshoz” jut el, amelyben szerinte a saját halál beteljesülése lenne az igazi egzisztencia megvalósulása. Lukács ezt a halál-koncepciót is korjelenségnek nevezi, s ezzel saját korábbi, fiatalkori álláspontját is „túlhaladja” és bírálja.

Igazi népszerűsége az egzisztencializmus Lukács szerint a Sartre-féle szabadságfelfogás nyomán tett szert. Az *egzisztencializmus: humanizmus* című műve alapján elemzi a szabadság, a választás, a felelősség kérdését, amit – abszolút jellege miatt – fatalisztikusnak tart (PFV. 146), hiszen Sartre, szerinte, kizárja a legcsekélyebb determinizmust is. Itt Lukács – a kemény, sok esetben helytálló, sok esetben túlzó kritikája ellenére – egy, egyetlenegy mozzanatot jogosnak tart Sartre-nál. „Hol van ez a jo-

²⁰⁷ Ralf Dahrendorf: *Egy új rend nyomában. Előadások a szabadság politikájáról a 21. században*, Budapest, 2004. Napvilág Kiadó, 28–42. old.

gos mozzanat Sartre-nál? Kétségkívül az egyén elhatározásának, egyéni döntésének hangsúlyozásában, melynek fontosságát a polgári determinizmus és a vulgáris marxizmus egyaránt alá szokta becsülni. Minden társadalmi tevékenység egyének cselekedeteiből tevődik össze, s bármilyen döntő is a gazdasági alap szerepe ezek elhatározásában, az, mint Engels többször kiemelte, csak »végső fokon« érvényesül. Ami azt jelenti, hogy az egyes emberek elhatározási lehetősége részére egy bizonyos konkrét mozgási tér mindig létezik, amelyen belül aztán a fejlődés szükségyszerűsége az egyéni elhatározások többségében előbb-utóbb érvényesülni is fog” (PFV. 146). „Ebben az értelemben a morális problémáknak, a szabadság, az egyéni döntés kérdéseinek nem alábecsülendő szerep jut a társadalmi fejlődés dialektikus összismeretében” (PFV. 146–147). Lukácsot többek között talán ez a felismerés vezeti későbbi terve, az *Etika* megírása felé.

Lukács *Az egzisztencialista etika zsákutcaja* című esszéjében tovább folytatja az irányzat átfogó bírálatát. Most párhuzamot von a Schopenhauer- és Nietzsche-féle filozófia, valamint a Heidegger- és Sartre-féle filozófia között úgy, hogy – szerinte – az előbbieket passzív, az utóbbiak aktív filozófiát dolgoztak ki: a Schopenhauer- és Heidegger-féle „nihilista pesszimizmust” a Nietzsche- és Sartre-féle aktivizmus váltja fel (PFV. 152). Sartre gondolkodásának itt most etikai tartalmát bírálja. Alapkoncepciója szerint „Kierkegaard éppoly kizárólagosan a szándék-etika híve, mint Kant és Fichte és ahogyan Sartre is, különösen a *L'être et le néant*-ban, míg Marx éppúgy, mint Arisztotelész és Hegel túlhaladja a szándék-etika és következmény-etika modern antinómiáját” (PFV. 153–154). Ahogyan az ismeretelméletben, úgy az etikában is Sartre, hogy „tisztán tartsa a szubjektív aktus, a szubjektív szándék döntő prioritását, kikapcsolt az eredeti etikai magatartásból minden társadalmi-történelmi tartalmat”. Így, Lukács szerint, *A lét és a semmi*ben „a szubjektív aktusnak kizárólagos elsőbbsége van” (PFV. 155). Ez az a „radikális szubjektivizmus”, amit későbbi munkáiban is felfedezni vél, s ezért majd újból bírálja a francia filozófust. Lukács *A lét és a semmi* megítélésével kapcsolatban azonban túloz, mert nem veszi figyelembe, hogy Sartre ebben a művében bírálja Heideggert, akit – szerinte – „ki kell javítani”, és nem fogadja el a Husserl-féle intencionalitásfogalmat sem, amit a német gondolkodó

Sartre szerint egyenesen „félreértett”.²⁰⁸ Ugyanakkor azonban Lukács nem igazán reflektál a Sartre által felvetett ontológiai és etikai kérdésekre.

Szabadságfelfogásának kritikájára azonban a későbbiekben többször is kitér. Szerinte kanti ihletésű az, ahogyan az *Egzisztencializmus: humanizmus* című írásában Sartre felveti a szabadság kérdését. Szabadságon egyszerűen „az egyéni elhatározás és cselekedet szubjektív aktusát” érti, „teljesen függetlenül a cselekedet minden tartalmától, minden irányától, hogy valaki a kínzások hatása alatt vall, vagy pedig hallgat, hogy valaki a katonasághoz való behívásnak alá veti magát vagy ellenáll stb.: mindegyik az egyéni aktusban létrejövő szabadság a lényeges és kizárólag csak az” (PFV. 156). Ugyanakkor Lukács kimutathatónak vél egy ellentmondást Sartre felfogásában. Úgy gondolja, hogy ebben a népszerűsítő írásában a tisztán szubjektív jellegű szabadságfelfogás mellett megtalálható a társadalmi értelemben vett szabadságkonceptió is. Ezt a társadalmiságot azonban Lukács „öntudatlan, implicit társadalmi-történeti elemnek” nevezi, ami Sartre eklekticizmusát bizonyítaná. Nem hisszük azonban, hogy Sartre-nál erről lenne szó, hiszen a társadalmiságnak nála mindig is helye volt, igaz, nem a teljes és főleg nem a teljes materiális determináció értelmében.

Ezzel szemben azonban egyértelmű, hogy Lukács – mivel a társadalmiságból való kiindulást akarja nyomatékosan hangsúlyozni – ekkor elutasítja az egyéni szabadságigény minden formáját, mint ami szándék-etikához vezet. Volt-e ebben szerepe annak, hogy Lukács hosszú ideig élt a Szovjetunióban? Olyan kérdés ez, amelyre nehéz lenne válaszolni. Mindenesetre Lukács a szabadság kérdésével kapcsolatban nem tudja alkalmazni az egyén és társadalom dialektikus kapcsolatának törvényszerűségét, ami – Sartre-ral szemben is – egyoldalú állásponthoz vezet. Úgy gondolja, hogy Sartre egyértelműen materializmusellenes. „Sartre legnagyobb vádjá a materializmus ellen az, hogy »a szubjektivitást kiküszöböli«, hogy az embertől »elrabolja a szabadságot«, amely vádakát mi marxisták már évtizedek óta ismerjük törekvő magántanárok értekezéseiből... Sartre itt is elferdíti a marxizmust” (PFV. 160–161).

²⁰⁸ Részletesebben lásd recenziómat *A lét és a semmiről* (Helikon, 2007. 1–2. sz. 295–297. old.).

Ezt a kritikai szempontot Lukács az ún. „vulgármarxistákkal”, a mechanikus fatalizmussal szemben érvényesnek is tartaná, de a szubjektivitást, amit „az egzisztencializmus viszonylag jogosult mozzanatának” nevez (PFV. 161), annyira túlhangsúlyozza Lukács szerint Sartre, hogy az már abszurditáshoz vezet. Lukács azért is abszurditásnak tartja ezt, mert hiszen, szerinte (de megítélésünk szerint csak szerinte) a szubjektivitást „a marxizmus kezdete óta mindig hangsúlyozta”. Ez az a döntő mozzanat, ami radikálisan elválasztja Sartre és Lukács koncepcióját. A magyar filozófus nem érti meg, vagy nem akarja érteni, hogy az akkor uralkodó „marxizmus–leninizmussal”, a sztálinizmus egyik variánsával szemben, amely mindent az abszolút determinizmusra, a szükségszerűségre épített, Sartre szubjektivitás-koncepciója bizonyos mértékig teljesen jogosult volt, hiszen felhívta a figyelmet az ott teljesen elhanyagolt ember-problematikára. Lukács úgy vélte, hogy ha ő olvasta, felfedezte Marxnál, a fiatal Marxnál az egyes egyénről, a konkrét emberről szóló megjegyzéseket, akkor az már hangsúlyt is kapott a későbbi marxista filozófiában. Ez olyan újabb illúziója, hite, amely ez időszakban más kérdésekben is megnyilvánult nála.²⁰⁹ Igaz azonban, hogy ami Lukácsnál már ekkor természetes volt, azaz, hogy – Sartre bírálata dacára – az ember, az egyes egyén problémája nem kerülhet meg a marxista, a Marxhoz közel álló filozófiában sem – azt ekkor rajta kívül csak Gramsci ismerte fel a *Börtönfüzetekben*. Mindez azonban csak az 1960-as 1970-es években válik a „marxizmus reneszánszának” egyik fontos gondolatává.²¹⁰

Lukács azonban közvetlenül a második világháború után, Szovjetunióból való hazatérését követően még az egzisztencializmus és a marxizmus ellentétét, kibékíthetetlen jellegét hangsúlyozta, persze úgy, hogy igazából maga is sok vonatkozásban eltorzította az egzisztencializmus lényegét, mert ekkor már csökönyösen ragaszkodott saját filozófiájához. Azt mondja, hogy amíg az egzisztencializmus képviselői „az egyes egyé-

²⁰⁹ Gondolunk itt például az ebben a könyvben részletesen elemzett Bibó Istvánnal a demokráciáról folytatott vitájára.

²¹⁰ Lásd erről tanulmányomat: *Concepção da antropologia filosófica no século XX: Sartre e Gramsci a Abbagnano*, in: *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, (Londrina), 2010. vol. 15. n. 2. 324–340. old.

ni elhatározások és cselekedetek lélektani és fenomenológiai elemzésére szorítkoznak, esetleg erkölcsi kommentárokat fűzve hozzá, vagy felfűjva ontológiává, addig a történelem marxista problémája ott kezdődik, ahol az egzisztencializmus abbahagyja, t.i. annál a kérdésnél: hogyan lesz az egyéni cselekedetek e szövevényéből egy objektív folyamat, határozott iránnyal, felismerhető törvényszerűséggel, egyszóval: hogyan lesz belőle történelem?” (PFV. 162). Ez jogos észrevétel Lukács részéről.

Lukács viszont kissé egyoldalúan tárgyalja az egzisztencializmus koncepcióját, amikor mindenfajta objektivitás elutasítását látja benne. Sartre felfogását pedig azért utasítja el, mert ezzel párhuzamosan túlértékeli a szubjektivitást, miközben ezt – szerinte – a marxista filozófia és saját maga is elismeri. Valójában azonban itt valószínűleg arról van szó, hogy ugyanazt a folyamatot, az egyén és társadalom viszonyát az egzisztencializmus az egyén oldaláról, Lukács pedig a társadalom oldaláról közelíti meg. Ez a hasonlóság azonban mégis nagy különbséget jelent, hiszen két, egymással valóban ellentétes felfogásról van szó. Ez magyarázza azt a hevesiséget, amivel Lukács támadja Sartre-t, és azt is tudjuk, hogy Sartre sem maradt adós a válasszal.²¹¹ A vita filozófiatörténetileg annyira érdekes, hogy szükséges részletesen is kitérni rá.

Sartre álláspontja

Tudjuk, hogy a francia filozófus már fiatalkorában elfogadta Husserl és Heidegger számos gondolatát, amit aztán a francia filozófiai hagyományoknak megfelelően némileg módosított is.²¹² Azonban már az 1935-ben közzétett *Egy élmód-elmélet vázlat*a című írásában felbukkan az

²¹¹ Utalnánk itt arra a *Les Temps Modernes*-ben 1993-ban általunk közzétett, addig publikálatlan Sartre szövegre, amelyben a francia filozófus ismételtén bírálja Lukács pánmaterializmusát. Kettejük vitájáról lásd még írásomat: *Sartre és Lukács a szubjektum kérdéséről*, in: *Lukács és a modernitás*, Szeged, 1996. Szegedi Lukács Kör kiad., 107–121. old. Lásd újabban Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris, 2013. Les Prairies Ordinaire kiadó.

²¹² Sartre és Lukács filozófiai fejlődésének összehasonlításáról lásd még Fehér M. István: *Lukács és Sartre*, Magyar Filozófiai Szemle, 1984. 3–4. sz. 389–413. old.

„emberi valóság” (*„réalité humaine”*) fogalma, amely Sartre szerint nem más, mint „mi magunk”, ami minden vizsgálódás kiinduló- és végpontja kell legyen. Az 1943-ban megjelent *A lét és a semmi* című műve pedig az egyén és a másik viszonyát elemzi, mint a választás, a szabadság, a szorongás konfliktusát, de továbbra is az „emberi realitás” viszonylatában.²¹³

Az 1946-ban kiadott *Egzisztencializmus: humanizmus* című művében az egzisztencializmus humanista jellegét kívánja bizonyítani, de már körvonalazza antropológiáját.²¹⁴ Az ember szerinte „először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban, és csak azután definiálja magát. Az egzisztencializmus szerint az ember kezdetben semmi. Ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá, és olyan lesz, mint amilyené önmagát alakítja.” E vonatkozásban tehát fontos a szubjektum és a praxis: „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi. Ez az egzisztencializmus első alapelve. Ezt szubjektumnak is nevezik” (123). „A szubjektivitás egyfelől azt jelenti, hogy az egyén önmagát választja, másfelől hogy az ember képtelen túllépni az emberi szubjektivitáson” (124). Sartre – miután elfogadta Nietzsche *„Got ist tod”* elvét – az ember elhagyatottságáról, egyedüllétéről beszél. Arról, hogy az ember szabad, de ez a szabadság: ítélet, s így minden tettéért felelős. „A mi álláspontunk az, hogy az ember csupán a ténykedések egy sorozata” (131). „Egyedül ez az elmélet ad méltóságot az embernek, egyedül ez az, amely nem tárgyként kezeli. Minden materializmusnak az az eredménye, hogy az embereket önmagukat is tárgyaknak, azaz meghatározott kölcsönhatások összességének tekinti, amely semmiben sem különbözik egy asztalt, széket, vagy követ alkotó sajátságok és jelenségek szövedékétől. Mi az emberi szférát éppen az anyagi szférától különálló értékek szövedékében akarjuk megállapítani” (132). Amikor tehát Sartre megkülönbözteti álláspontját a materializmusétól, egyúttal azt is kimondja, hogy számára a filozófiának egyetlen tárgya van: a szubjektivitás totalitása.

²¹³ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, Budapest, 2006. L'Harmattan kiadó, 432–510. old.

²¹⁴ Jean-Paul Sartre: *Egzisztencializmus*, in: *Mai nyugati filozófia*, Budapest, 1963. Tankönyvkiadó. (A szövegben csak a könyv oldalszámát adjuk meg).

Később azonban, különösen *A dialektikus ész kritikájában* (1960), jelentősen változtat addigi felfogásán. E mű legfontosabb részében, *A módszer kérdéseiben* a filozófiai antropológia problémáit immár ontológiai bázison és a morállal összefüggésben tárgyalja.²¹⁵ Kiindulópontja itt is az egyén, az „emberi tény” (MTE. 108), az egyén praxisa, s innen emelkedik föl a csoporton, a sorozaton keresztül a társadalomhoz, de most már szándéka szerint a „marxizmus mezsgyéjén és nem a marxizmus ellenében” (MTE. 111).

Ugyanakkor tudja, hogy „a marxizmus magához vonzott bennünket, átalakította minden gondolatunkat, felszámolta bennünk a polgári gondolkodás kategóriáit, majd hirtelen magunkra hagyott” (MTE. 115). A marxizmus Sartre szerint „megállt fejlődésében”, s éppen ezért kell kiegészíteni az egzisztencializmus ember-filozófiájával. Itt elutasítja a fiatal Lukács és a Párizsban 1948-ban megjelent Lukács-mű, az *Egzisztencializmus és marxizmus* című könyve álláspontját, amelyben „harmadik utas” megoldással vádolja a francia filozófust. Sartre erre így reagál: „mi ugyanakkor meg voltunk győződve arról, hogy a történelmi materializmus a Történelem egyetlen helytálló értelmezése, és hogy az egzisztencializmus továbbra is a valóság egyetlen konkrét megközelítési módja” (uo.). Majd így folytatja: „a marxizmusnak megvannak az elméleti alapjai, felöleli az emberi tevékenység egészét, de immár nem tud semmit: fogalmai diktátumok, célja többé nem ismeretek szerzése, hanem az, hogy *a priori* abszolút Tudássá konstituálja magát. E kettős tudatlansággal szemben volt képes újjászületni az egzisztencializmus, és fenn is tudja tartani magát, mert újra hangoztatja az emberek realitását (kiemelés tőlem Sz. T.), miként Kierkegaard állította Hegellel szemben a saját realitását. A dán gondolkodó elutasította az ember és a valóságos hegeli koncepcióját. Az egzisztencializmus és a marxizmus ezzel szemben egyazon tárgyra figyel, ám az utóbbi az eszmébe szívta fel az embert, míg az előbbi mindenütt keresi, ahol csak van, munkájában, otthon, az utcán” (MTE. 122–123).

Sartre tehát mindenképpen tovább akarta gondolni a hegeli és marx-i örökséget, ki akarta egészíteni saját egzisztencializmusával, ami hosszú

²¹⁵ Jean-Paul Sartre: *Módszer, történelem, egyén*, Budapest, 1976. Gondolat Kiadó. (A szövegben: MTE.)

időre nemkívánatossá tette személyét és filozófiáját a hivatalos, „ortodox” marxizmus számára. Elfogadja például azt az alapvető marxi tételt, hogy „az emberek csinálják a történelmet”, de azt is hozzáteszi, hogy nemcsak *én* csinálom, hanem *más is csinálja* (MTE. 185), s ez annyit jelent, hogy az ember „objektiválódik és elidegenedik benne, ebben az értelemben a Történelem, amely *minden ember teljes* aktivitásának sajátos műve, idegen erőként jelenik meg szemünk előtt” (MTE. 186). Az ember tehát objektiválódott, elidegenedett formájában is – mondja Sartre a *Konklúzióban* – „*a mi számunkra* kitüntetett helyet foglal el” (MTE. 267). Itt egyértelműen kijelenti, hogy ontológiai megalapozottságú antropológiát kíván létrehozni, összhangban a marxi elgondolásokkal, de az egzisztencializmus autonóm ideológiai bázisán. Elismeri, hogy „manapság a marxizmus az egyedüli lehetséges antropológia, amely egyszerre történeti és strukturális. Ugyanakkor ez az egyetlen, amelyik az embert a maga totalitásában tekinti, vagyis helyzetének anyagiságából kiindulva” (MTE. 275). Ugyanakkor azonban kétségbe vonja a mechanikus determinizmus (MTE. 276) vagy az „idealista marxizmus” (MTE. 182) eredményeit és álláspontját, s szembeállítja velük a praxisra alapozott „gyakorlati filozófiát” (MTE. 278). Hiszen Sartre szerint „a jelenkori marxizmusnak van egy nagy *fogyatéka*sa, nevezetesen... hogy hiányzik belőle az emberi valóság megértése” (MTE. 278).

Szabályszerűen kirekesztették, kiküszöbölték szerinte a szubjektív tényezőt, az embert a marxista Tudásból. S így „a marxizmus *embertelen antropológiává* fog fajulni, ha saját alapjaként nem integrálja magát az embert” (MTE. 279 – kiemelés tőlem Sz. T.). Sartre szerint „az antropológia alapja maga az ember, de nem mint a gyakorlati Tudás tárgya, hiszen mint gyakorlati organizmus, amely saját *praxisának* egyik elemeként hozza létre a Tudást. A konkrét egzisztenciaként felfogott ember reintegrálódik az antropológiába, mint ennek állandó pillére” (MTE. 280). „Ily módon az egzisztenciális kutatások autonómiája szükségképpen adódik a marxisták (de nem a marxizmus) negativitásából. Mindaddig, amíg a doktrína nem ismeri el vérszegénységét, amíg egy dogmatikus metafizikára (a Természet dialektikájára) alapozza Tudását, nem pedig az élő ember megismerésére, amíg irracionalizmusnak bélyegezve elveti mindazokat az ideológiákat, melyek – mint Marx – el akarják választani

a létet a Tudástól, és az ember megismerését az antropológiában az emberi egzisztenciára akarják alapítani, addig az egzisztencializmus folytatni fogja kutatásait” (MTE. 281). „Azon a napon pedig, amikor a marxista kutatás az emberi dimenziót (vagyis az egzisztenciális projektumot) fogja az antropológiai Tudás alapjának tekinteni, az egzisztencializmus elveszíti létjogát” (MTE. 282). Ez a pillanat – jegyezhetjük meg – talán ma sem jött el.

Lukács véleménye Sartre álláspontjáról

A polgári filozófia válsága című könyvében (1949) Lukács alapos bírálatban részesíti az egzisztencializmust és különösen Sartre filozófiáját. „Radikális nihilizmusnak” nevezi azt, amelyben „az emberi létezés fatuma” a döntő mozzanat (PFV. 140). Már *A lét és a Semmit* is a „radikális szubjektivizmus” megnyilvánulásának tekinti (PFV. 155). Bírálja azt az alapvető sartre-i álláspontot, hogy a marxi filozófia kiküszöböli a szubjektivitást. „Minden marxista tudja... hogy Sartre itt is elferdíti a marxizmust. Védelmi pozíciója, amelyet ügyesen támadásnak álcáz, kényszeríti erre, mert épp a szubjektivitas hangsúlyozása az a pont, ahol az egzisztencializmus viszonylag jogosult mozzanata kifejezésre jut, persze egy viszonylag jogosult mozzanat, amely az egzisztencializmus túlhajtása és abszolutizálása által abszurdításba csap át. Ami pedig ebben a mozzanatban jogosult, azt a marxizmus kezdete óta mindig hangsúlyozta” (PFV. 161). A döntés, a „szubjektivitas” hangsúlyozását Sartre részéről tehát elfogadja a vulgármarxistákkal szemben, de nem a marxizmussal szemben általánosságban, amely – szerinte (bárcsak úgy lett volna!) – mindig is a „szubjektivitas” mellett volt. „Azáltal, hogy az egzisztencializmus a történelem e fontos közvetítő mozzanatát elszigeteli, abszolutizálja és így a filozófia középpontjába tolja, arra kényszerül, hogy a természet és történelem objektivitását szétfoszlassa, mert szerinte csak egy tisztán belülről meghatározott szubjektivitas érdemes erre az elnevezésre. Hogy ezt »megmentse«, felbomlasztja a természet és a társadalom objektivitását” (PFV. 161). Lukács szerint, amikor a marxizmus „felfedi ezeket az objektív történelmi törvényszerűségeket, semmiképpen sem tagadja

a szubjektivitás szerepét a történelemben: csak megállapítja igazi helyét a természet és a társadalom fejlődési folyamata objektív összefüggésének egészében” (PFV. 162). Ez azonban – tehetjük hozzá – éppen az a különbség, amiről a francia filozófus Hegel és Kierkegaard kapcsán beszél, hogy ugyanis az ő kiindulópontja a konkrét egyén, míg Lukácsé a természet és a társadalom absztrakt törvényszerűségei.

Ezen az álláspontján azután Lukács lényegében még az 1960-as években írt *Ontológiában* sem változtat.²¹⁶ A *Történeti fejezetekben* kitér arra, hogy Sartre „az utóbbi időben igen energikusan közeledett a marxizmus-hoz”, s ezt elismeréssel veszi tudomásul (Ont. I. 96). De bírálja, hogy Sartre elutasítja a természet dialektikáját. Egyúttal viszont azt is látja: Sartre filozófiájának legfőbb törekvése, hogy „megalkosson egy filozófiai antropológiát” (Ont. I. 97.), ami – ahogyan látni fogjuk – közel állt saját elgondolásaihoz ez időben. Lukács szerint azonban azzal, hogy „az egzisztencializmus mindazt, ami ontológiailag jelentékeny, kizárólag az emberre és világára összpontosítja – mint láttuk, az ember vonatkozásában irracionálisztikus és elvontan üres koncepcióhoz jutott el és igaz, hogy akarva-akaratlanul – a filozófiát idealisztikusan irracionálisztikus antropológiává változtatta át” (Ont. I. 98 – kiemelés tőlem Sz. T.). Lukácsnak egész élete során meggyőződése volt ugyanis, hogy a világot csak totalításában lehet vizsgálni: „a természet dialektikus ontológiája nélkül nem alapozható meg az ember és a társadalom dialektikus ontológiája” (uo.). Lukács tehát végig kitart Sartre koncepcióját elutasító álláspontja mellett, s szinte semmi számára hasznosítható mozzanatot sem vél felfedezni benne.

Lukács álláspontja

Ha csak a szubjektív mozzanattal kapcsolatos legfontosabb megállapításaira térünk ki, fel kell idéznünk, hogy Lukács – ahogyan kimutattuk – az 1900-as évek elején igen közel került az élet- és egzisztenciálfilozófi-

²¹⁶ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, Budapest, 1976. Magvető Kiadó. (A szövegben a köteteket az Ont. szó után római számmal jelöljük.)

ákhöz.²¹⁷ S valóban, Lukács az *Ifjúkori művek* számos esszéjében (*Novalis, A tragédia metafizikája, A nem-tragikus dráma problémája*) maga is lényegében egzisztencialista filozófusként mutatkozott be.²¹⁸

Az 1918-as politikai-ideológiai, majd későbbi, az 1930-as években bekövetkezett szellemi fordulata után, amely igen radikális volt, azt lehetne mondani, hogy egy koncepció elemét mindenképpen megőrizte: azt, hogy a társadalomfilozófiai kérdéseknél mindig az objektum-szubjektum viszonyból, kölcsönhatásukból indul ki. A *Történelem és osztálytudatban* ez már teljesen világos. Igaz, hogy itt még ő sem fogadja el a természet dialektikáját. Sartre felfogásának bírálatában tehát régi önmagát is bírálja, ha úgy tetszik ez önkritikus elem nála (TOT. 215). Ezzel kapcsolatban elutasítja Engelst, különösen, amiért nem említi „a leglényegesebb kölcsönhatást, szubjektum és objektum dialektikus kapcsolatát a történelmi folyamatban” (TOT. 214 – kiemelés Lukácstól). Az egész problémát viszont a dialektikus totalitás-szemlélet alá sorolja be. Hegel nyomán a totalitást Lukács konkrétan tartja. Viszont Hegellel szemben a lét, az objektum felől közelít a tudat, a szubjektum felé. A szubjektum a fiatal Lukács számára nem más, mint a történelmi szubjektum, azaz a proletariátus, egy osztály. Tehát mindig kollektív jellegű, amelynek nem egyedi, megismételhetetlen vonását, hanem – elsősorban a marxi hagyománynak megfelelően – *társadalmiságát* emeli ki. „Az ember a szó valódi értelmében társadalmi lényvé válik. A társadalom pedig a valósággá (az ember valóságává)” (TOT. 238). S így a proletariátus „a totális társadalmi valóság megismerő szubjektuma”. Az „ember valósága” tehát ekkor számára is fontos mozzanat volt. Lukács későbbi filozófiai műveiben is sokáig megmarad az a szemléletmódja, hogy az objektumból vagy a társadalmi lét objektivitásából indul ki, s onnan halad a szubjektum felé.

A szubjektum kérdése vonatkozásában különösen figyelemre méltó az *Ontológia* alapkérdéseit röviden összefoglaló, már említett kis (de nagyon fontos) írása, *Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatairól* (UM. II. 555). Itt a lét és a tudat viszonyát elemezve a tudatnak

²¹⁷ Lásd erről Lendvai L. Ferenc – Nyíri Kristóf: *A filozófia rövid története*, Budapest, 1974. Kossuth Könyvkiadó, 231. old.

²¹⁸ Lukács György: *Ifjúkori művek*, Budapest, 1977. Magvető Könyvkiadó.

„olykor döntő szerepet” tulajdonít, hiszen a tudat az életben hatékony erővé válhat. Ez azonban még nem az autentikus szubjektum, hiszen a munkát végző embert egyszerűen csak „válaszoló lénynek” tartja, aki-nek az aktivitása a szükségleteit kielégítő emberi tevékenység kérdéseket megfogalmazó aktusára korlátozódik. Ezzel azonban már Lukács szerint kétségtől adva van az „ember továbbfejlődésének lehetősége”, hiszen már képes „a környezet tudatos és aktív átalakítására” (UM. II. 547). Az egyedi, konkrét ember hangsúlyozása mindenképpen újdonságnak számított az 1960-as években a kelet-közép-európai marxista és egyáltalán e térség filozófiai szakirodalmában. Ezt általánosítja majd Lukács „szubjektív tényezővé”, melynek egyik teoretikusává válik a 20. század második felében az *Ontológiában*, amikor igen jelentős szerepet szán neki a történelmi folyamatban. A szabadság pedig a késői Lukács szerint „az emberi tevékenységnek a terméke”, amely egyre jobban kiterjeszti az emberi tevékenység hatókörét (UM. II. 559–560.). Ezeket a gondolatokat részletesen kifejti az *Ontológia* második, *Szisztematikus fejezeteiben*, ahol a szubjektív tényező és az ideológia kapcsolatát elemzi. Ebben az összefoglaló kis írásában számos fontos alaptételét azonban újból, plasztikusabban megfogalmazza.

Az embernek a valósághoz való viszonyát elemezve itt rámutat arra, hogy a szubjektum mindig az objektum–szubjektum kérdése megválaszolásakor merül fel úgy, hogy „az új mindenekelőtt az objektum oldalán lép fel” (Ont. II. 389). Bár a kiindulópont mindig az objektum (a természeti vagy társadalmi lét), a szubjektív tényező aktivitásától sok függ a történelemben. A szubjektumnak a társadalmi, történelmi folyamatokban „aktív, kezdeményező szerep jut” (Ont. II. 396). Ezzel tulajdonképpen olyan (vulgár)materialista felfogásokkal száll szembe, amely csak az objektivitást, az objektív viszonyokat hangsúlyozza.

Ő is elfogadja „az emberek csinálják a történelmet” marxi tételét, de *többet is mond*, azaz hogy az „nemcsak az emberiséget alkotó társadalmi komplexusra vonatkozik, hanem minden egyes egyén életére is” (Ont. II. 416). „Az ember társadalmi egysége, egzisztenciája, mint személyiség abban mutatkozik meg, ahogy az élet által felvetett alternatívákra reagál, az e döntéseket megelőző mérlegelések egyediségének összképe szempontjából sohasem egészen közömbösek ugyan, mégis a választásokon alapu-

ló döntések élet-láncolatában nyilvánul meg a társadalmi egyediség igazi lényege, az ember személyes mivolta" (Ont. II. 454). Lukács itt, amikor sok – az egzisztencialista filozófiából ismert kategóriát elemez – elszakad a szubjektum determinista értelmezésétől: „a történelem szubjektív tényezője végső soron, de csak végső soron, a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell, mégis lényeges értelemben e felfogástól viszonylag függetlenül cselekszik, mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá. Ezen alapul a szubjektív tényezőnek a történelmileg aktív, nagy szerepe" (Ont. II. 516–517).

Az idős Lukács tehát eljut egyrészt az eszmei mozzanat, a szubjektivitás és személyiség (az egyedi lét), a szubjektív tényező részletező elemzéséig, ami az 1960-as éveket megelőző írásaira, s egyáltalán a marxista tudományosságra nem volt jellemző, másrészt pedig ezzel tulajdonképpen visszatér – az *Aufhebung* értelmében – saját, 1918-at megelőző koncepciójának néhány eleméhez.²¹⁹ Van tehát folyamatosság, de van megszakítottság is Lukács filozófiai koncepciójában.

Sartre véleménye Lukács álláspontjáról

Sartre több esetben is, munkássága lényeges pontjain elemzi Lukács koncepcióját. Van, ahol *expressis verbis*, van, ahol latensen foglalkozik azokkal a kérdésekkel, melyekkel a magyar filozófus is. Az utóbbira jó példa, amikor Sartre az „idealista materializmusról” beszél, mert Lukácsot egyértelműen idesorolja. Sartre szerint ugyanis „két módon lehet idealizmusba esni: egyrészt, ha feloldjuk a valóságot a szubjektivitásban, másrészt pedig, ha az objektivitás érdekében tagadunk minden valóságos szubjektivitást”.²²⁰ Lukácsot – és ezt többször is kifejtette – ez utóbbi kategóriába sorolta. A módszer kérdéseiben is utal arra, hogy „Lukács egyáltalán nem számol az alapvető ténnyel”, a valóság és az ember konkrét

²¹⁹ Az idős Lukács szubjektumfelfogásáról, személyiségelméletéről lásd írásomat: *Il concetto di persona nel tardo Lukács*, Udine, 1990. Editrice Missio, 91–103. old.

²²⁰ Jean-Paul Sartre: *Módszer, történelem, egyén*, id. kiad. 128. old.

elemzésével, s így az empiria helyett az abszolút Tudást helyezte előtérbe. Híres példájával: „az embereket és a dolgokat *a priori* alávetették az eszméknek. A tapasztalatnak, ha nem is igazolta az előzetes elképzelést, semmiképp sem lehetett igaza. A budapesti metró valóságos volt Rákosi fejében, ha Budapest talaja nem tette lehetővé a megépítését, akkor a talajt ellenforradalminak minősítették” (MTE. 117). Sartre ezzel kapcsolatban idézi Lukácsot, s egyetértését fejezi ki vele, mert ezt a megmerevedett marxizmust 1956-ban Lukács maga is *voluntarista idealizmusnak* nevezte (MTE. 122).

A probléma az, hogy Lukácsot magát is – egyetértése ellenére – e filozófiai tendenciához sorolta. Ez egyértelműen kiderül Sartre-nak a *Les Temps Modernes*-ben 1993-ban (e sorok írója közreműködésével) megjelentetett úgynevezett „Római előadásából”.²²¹ Sartre és az olasz filozófusok (Cesare Luporini, Galvano Della Volpe, Enzo Paci stb.) közötti vita, amelyre 1961-ben, röviddel a *Critique de la raison dialectique* megjelenése után került sor, számos tanulsággal szolgál. Számunkra itt most csak az érdekes, hogy Sartre-nak ez az olasz filozófusokkal folytatott vitája és bevezető előadása tulajdonképpen egy *Anti-Lukács*. A marxizmus és szubjektivizmus kérdésért tárgyalva Sartre több alkalommal név szerint idézi Lukácsot, mint olyan filozófust, aki „idealista dialektikát” dolgozott ki a marxizmuson belül, mert „nem ismeri a szubjektumot, mint olyat”. Lukács felfogását „pánobjektivizmusnak” nevezi.²²² Ezek a filozófusok, akik között a legkiemelkedőbb éppen Lukács, csak az objektív realitás iránt érdeklődnek, mert félreértik Marx bizonyos kijelentéseit, szövegrészeit, „amelyekben úgy látszik, eltűnt teljesen a szubjektivitás”. Ezzel az álláspontjával Lukács – a francia filozófus szerint – folytatja a *Történelem és osztálytudatban* megfogalmazott koncepcióját a „teljesen objektív osztálytudat elméletéről”. Majd ezt írja: „és ha (Lukács) a szubjektivitásból indul ki, ez csak azért van, hogy az egyéni szubjektumra, mint téve-

²²¹ Jean-Paul Sartre: *La Conférence de Rome*, in: *Les Temps Modernes*, 1993. 3. sz., 11–39. old. Lásd a vita újabb kiadását: Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, id. kiad., valamint olasz (terjedelmesebb) kiadását: Jean-Paul Sartre: *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, Milano, 2015. Christian Marinotti ed.

²²² Uo. 11. old.

dések forrására, vagy egyszerűen, mint inadekvát megvalósulásra korlátozza azt”. Lukács tehát, Sartre szerint mindig, késői munkásságában is az objektumot ismeri el egyetlen valóságnak, s nem látja a szubjektum valóságát, ami viszont az egzisztencializmus fő érdeklődési körébe esik.

Sartre és Lukács igazi és vélt hasonlósága és különbözősége

Sartre és Lukács saját álláspontját vizsgálva arra a következtetésre kell jutnunk, hogy nem lehet kettejük között egy elméletileg soha ki nem békíthető ellentmondásról fenntartás nélkül beszélni.

Az egzisztencializmus – már korai előfutára, Kierkegaard esetében is – a (hegeli) totalizáló Tudás, az Abszolútum filozófiája ellenében jött létre. Ezt az abszolút „discours”-t teszi magáévá már a fiatal Lukács, amit viszont a Heideggerből, Jaspersből kiinduló Sartre nem fogadhatott el. Tagadhatatlan tehát, hogy Sartre-nak és Lukácsnak ellentétes a kiindulópontja (amennyiben persze Heidegger szemben áll Hegellel). Továbbá: Sartre-nak igaza van abban, hogy az antropológiai momentum hiányzik abból a marxizmusból, amire az ő figyelme irányul. Ebből viszont felületeség lenne arra következtetni, hogy minden Marxhoz közel álló filozófus koncepciójából (még hibásabb lenne, ha azt állítanánk, hogy Marxból is) hiányzik a szubjektum kérdése és annak megoldása. Ezt Sartre nem is mondja. Viszont Lukácsot, aki – s ebben megint Sartre-nak van igaza – egy időben, pontosabban az 1930-as években kétségkívül szimpatizált a marxizmus valamiféle ortodox álláspontjával, egyértelműen „pánobjektivistának” nevezni túlzás. Ezzel ugyanis Lukács egész érettkori filozófiáját az ortodox (vulgáris) materializmus körébe utalnánk, ami – s különösen késői művei igazolják ezen állításunkat – abszurdum lenne. Főleg amiatt, hogy Lukács végül is elismerte a szubjektum jogait, az egyes ember döntéseinek, választásának, szabadságának fontosságát, de Sartre-ral szemben azt nem az egyéni létben, hanem a társadalmi létben kívánta megalapozni. Az ember-problematika kidolgozása nélkül – s ezt (ellentétben azzal, amit mindketten a másikról állítanak) Sartre és Lukács is teljességgel világosan belátta – a filozófia csak „embertelen antropológia” lenne csupán. Lukács felfogására ez egyáltalán nem vonatkoztatható, hi-

szen késői munkáiban ő nemcsak a szubjektum, a történetiség és a praxis szerepét hangsúlyozza, hanem részletesen szól az egyes egyén, a személyiség problémáiról is. Sőt, mindketten ontológiailag akarják megalapozni az antropológiát, igaz: egyik az egyéni létezésre, a másik a társadalmi létre építi fel koncepcióját.²²³

Mi az alapja annak (ami az ezzel ellentétes interpretációkat mára szinte már értelmetlenné tette), hogy ennyire egyoldalúan ítélik meg egymás munkásságát? Az általunk is felsorolt – ezt a véleményt részben igazoló – szempontok mellett elsősorban arra, hogy *igazából nem ismerik egymás késői munkásságát*. Teljesen világos, hogy egy-egy kiragadott mű alapján mondanak véleményt a másik egész munkásságáról, Sartre a *Történelem és osztálytudat*, Lukács pedig *A lét és a semmi* alapján. Minthogy hosszú ideig éltek, filozófiai koncepciójuk állandóan fejlődött, változott, s a változásokat már nem követték, így sok vélt gondolatot tulajdonítottak a másiknak. Különösen szembeötlő, hogy nem ismerik egymás időskori filozófiai fő művét, illetve azt is beillesztik szerzője egész koncepciójába. Lukács tehát túloz, és emiatt téved, amikor Sartre-ot egyszerűen csak szubjektivistának tartja, Sartre pedig akkor túloz, és emiatt téved, amikor Lukácsot pánoobjektivistának nevezi.

De a posztmodern filozófia korában – paradox módon – mindketten ugyanabba a *discours*-ba kerülnek: a *moderne diskurzusába*, akik – bár igaz: más-más úton, de mégis – nagy jelentőséget szántak a strukturalista „ember meghalt” tétel után, és azzal szemben a szubjektumnak, a szubjektív tényezőnek, az embernek. S ez az alapállás véleményünk szerint a mindent (történelmet, szubjektumok, értékeket) relativizáló korban rendkívül pozitív, normatív elem. Ezért figyelemre méltó filozófiájuk, ontológiai alapú antropológiájuk (és természetesen vitájuk) számunkra a 21. század elején is. Tehát amikor Sartre és Lukács vitáját kísérvük figyelemmel, akkor a 20. századi filozófia egyik igen érdekes polémiájába tudunk betekinteni.

²²³ Lásd írásomat: *Ontológiai alapú antropológia felé. (Adalékok Sartre és Lukács kapcsolatához)*, in: *Létünk* 3. Szeged, 1994. 29–35. old.

Simone de Beauvoir értékelése

Lukács már nem ilyen szigorú Sartre élettársával, Simone de Beauvoir-ral kapcsolatban. Szerinte ugyanis Beauvoir már sokkal jobban közelít a társadalmi valóság megértéséhez, mint Sartre. Dicséri „valóságérzékét” (PFV. 175), de észleli, hogy mint egzisztencialista, ő is vitába bonyolódik a marxizmussal, ő is a marxizmus „kiegészítését” akarja, a marxizmus „megjavításával” próbálkozik, amit szándéka szerint sohasem fogadott el a maga számára sem (nem mintha valójában nem próbálkozott volna vele). Ugyanakkor Beauvoir szimpatizál a forradalom elképzelésével, és ez megnyírti Lukács bírálatát. Ezzel kapcsolatban veti fel és elemzi igen hosszan erőszak-elméletét. „Beauvoir nagyon világosan fogalmazza meg a kérdést. Minden erőszakban megbotránkoztatást, skandalumot lát, de másrészt azt is látja, hogy az emberek politikai cselekvése erőszak nélkül lehetetlen” (PFV. 169). Ez egyezett Lukácsnak a felfogásával. Felteszi azt a kérdést is ezzel kapcsolatban, amit már 1919-ben a *Taktika és etika* című (és más korabeli) írásában is feltett, nevezetesen hogy „válthatik-e egyáltalában az erőszak alkalmazása morális problémává?” (PFV. 172). Beauvoir látja a politika és erkölcs szoros kapcsolatát, és fontosnak tartja ezek tartalmi kitöltését. Az erőszakkal kapcsolatban helyesli Lukács, hogy Beauvoir „semmiképpen sem akar valamilyen morális nihilizmusnál kikötni”, s ezzel elkülönül Sartre és Heidegger filozófiájától, s nem akar valamiféle „tartalom nélküli formalizmusba esni” az etikában, ahogyan azt Kant tette (PFV. 173). A francia filozófusnő azonban konkrét elemzéseiben mégsem tud igazán elszakadni a formalizmustól, s a Szovjetunió felé tett elismerő gesztus ellenére Lukács szemére veti, hogy nem tud különbséget tenni a helyesen alkalmazott és a helytelenül alkalmazott erőszak között.²²⁴

Lukács szerint Beauvoir is „az elszigetelt egyént tekinti az abszolutumnak”, de a szándéketikán túljutva észleli a következményetika problematikáját is. Persze, szerinte, Beauvoir sem képes a kettő dialekti-

²²⁴ Ismerhette-e Lukács a reneszánsz Machiavelli felfogását e témáról? Valószínűleg, de biztosan nem tudjuk, hiszen szinte alig ír róla valamit, például az *Ontológiában*. Lásd erről Kaposi Márton: *Machiavelli Magyarországon*, Budapest, 2015. Argumentum Kiadó.

kus értelmezésére. Ennek oka, hogy – mint egzisztencialista – csak a szubjektivitást hangsúlyozza. „Szándék és következmény, szubjektivitás és objektivitás, szabadság és szükségszerűség elvontan egymást kizáró merev kettőségének túlhaladása feltételezi a filozófiai szakítást az egyén abszolutizálásával” (PFV. 175). Az egyén egzisztencialistákra jellemző abszolutizálásával akar szakítani Lukács, amikor az emberről, az ember általános fogalmáról a következő alapvető megállapítást teszi: „az ember eleve, gyökeréig társadalmi lény...a »legmagányosabb« egyén legszemélyibb problémáinak is van társadalmi oldaluk...az ember szabadsága egyszersmind társadalmi és történelmi probléma” (PFV. 175).

Lukács még a marxizmus hatását is kimutatja Beauvoirnál az erőszak kapcsán, mégis egész teljesítményét az egzisztencializmus válsága jeleként értelmezi. Méltányolja még Beauvoirnak a francia ellenállásról szóló fejtegetéseit, egész történelmi látásmódját, mégis a múltidézés, az ellenállási időkbe való visszavágyódás a mítoszteremtésre emlékezteti Lukácsot Beauvoirral kapcsolatban.

Merleau-Ponty és a marxizmus

A francia egzisztencialista filozófusok közül Lukács legtöbbször a nálunk csak igen kevésbé ismert Maurice Merleau-Ponty értékeli. Ennek oka valószínűleg abban keresendő, hogy reá hatott legerősebben a marxizmus a francia egzisztencialisták közül (és vele személyesen találkozott is).²²⁵ Neki szenteli a leghosszabb tanulmányt *Egzisztencialista etika és történelmi felelősség* címmel. Lukács szerint Merleau-Ponty „magasabb színvonalon tudja felvetni a kérdéseket”, mint a többiek, ugyanakkor – éppen ezért – elmélete és módszere közti szakadék még nagyobb, mint a többi egzisztencialistánál.

Lukács érvelésének igazi gyöngéje Merleau-Pontyval kapcsolatban abban áll, hogy a francia filozófust egyenesen a trockizmussal hozza kap-

²²⁵ Maurice Merleau-Ponty reagált az úgynevezett „Lukács-vitára” is, ahol Rudas álláspontját a marxizmus olyan formájának nevezi, amely „babonává” lett. Lásd François Erval – Maurice Merleau-Ponty: *Lukács György és az önbírálat*, in: *Irodalom és demokrácia*, Filozófiai Figyelő Évkönyve, (szöveggyűjtemény), I. köt., 1982. 147. old.

csolatba, amely hatás – Lukács szerint – eltéríti őt a problémák helyes felvetésétől és megoldásától (PFV. 182). Erre a ma már anakronisztikusnak és érthetetlennek tűnő álláspontnak a kifejtésére igen nagy teret szentel, mégis: elméletileg fontos dolgokban Merleau-Ponty mellett érvel. Nagyon szimpatikus Lukács számára az, hogy a francia filozófus elveti a fenomenológiai módszert, és „megpróbálja érteni az ember társadalmiságát”. Az egzisztencializmust pedig a kor „gondolati kifejezése-ként” kívánja igazolni: „a filozófiát a kor öntudataként felfogni nagy engedményt jelent Hegel és Marx felé, öntudatlan ellentétet Husserlhez, Heideggerhez és Sartre-hoz” (PFV. 182).

Merleau-Ponty már igen korán, az 1940-es években össze akarta békíteni az egzisztencializmust a marxizmussal. Ez a kísérlet azonban, Lukács szerint, nem is sikerülhet, minthogy „választani kell a szabadság egzisztencialista fogalma és szabadság és szükségszerűség marxista történelmi dialektikája között”. S ezeket „nem lehet kiengesztelni” (PFV. 183–184). Később is ez marad alapfelfogása, akkor is, amikor a *Dialektikus ész kritikájában* az 1960-as években Sartre újból felveti a két filozófiaiai áramlat összebékítésének gondolatát.

Lukács ezután hosszan tárgyalja az erkölcsi és történelmi felelősség Merleau-Ponty-féle elképzelését. Hasonlóan a *Történelem és osztálytudatban* közzétett írásaihoz, Lukács az erkölcsi és politikai cselekvés összefüggését a következőképpen fogja fel: „a historikailag cselekvő emberek hősiessége vagy becstelensége, tragikuma vagy komikuma tehát valami, amit messzemenőleg a történelmi folyamat objektív tartalma, reális iránya határoz meg” (PFV. 187). Ezzel kapcsolatban teszi fel a kérdést élete során nem először, és nem is utoljára: „van-e a történelemnek objektív, meghatározott iránya?” Erre a kérdésre a két gondolkodó egymástól teljesen eltérő választ ad. Miközben Lukács szerint erre Merleau-Ponty csak eklektikus választ képes adni, addig Lukács a kérdést „a szükségszerűség és a véletlen objektív dialektikája” összefüggésében válaszolja meg. Ennek ellenére Lukács szerint Merleau-Ponty a probléma feloldásában lényegesen „messzebbre megy, mint Sartre a történelem objektivitásának elismerésében” (PFV. 195). Egyenesen azt állítja, hogy Merleau-Ponty a Trockijjal való állítólagos szimpátiái ellenére az „új problémák iránt legfinomabb érzékkel bír” (PFV. 199). S végül Lukács érdekes bíráló-

tot mond a francia gondolkodónak a marxizmushoz való viszonyáról. Megfeddi azért, mert csak „a klasszikus marxizmust” ismeri el (azaz a 20. századit nem, s itt valószínűleg Leninre gondol). Azért érdekes ez, mert később Lukács maga is ugyanezt a pozíciót foglalja el. Hogy ezt érzékeli-e vagy sem, nem tudhatjuk. Mindenesetre tompítja bírálatának életét, amikor Merleau-Pontyval kapcsolatban így ír: „sohasem tagadtam az egzisztencializmusnak ama – viszonylag – jogosult mozzanatát, hogy van választás az ember számára, hogy egy szituációban határoznia kell. Az egzisztencializmus – történelmileg – egy »szituációban« van: A döntés olyan ideológusoknál, mint Merleau-Ponty nemcsak erkölcsi és politikai kérdés, hanem legszorosabb összefüggésben ezzel, filozófiai kérdés is. De sok bátorság kell a döntéshez, kivált amikor arról van szó, hogy kíméletlenül és következetesen végiggondoljuk saját állásfoglalásunkat összes következményeivel együtt. Simone de Beauvoir helyesen fejezi ki – valószínűleg öntudatlanul – a becületes egzisztencialisták helyzetét, amikor általában a mai ember »szituációját« akarja jellemezni: »félnek a szabadságuktól«. Ez a félelem világosan érezhető Simone de Beauvoir és Merleau-Ponty ma elfoglalt pozícióiban” (PFV. 202–203). Vagy, Lukácsot továbbgondolva, nem arról van-e szó, hogy Sartre koncepciója következetesebb és átgondoltabb, mint Simone de Beauvoiré vagy Merleau-Ponty-é? Tény viszont, hogy amíg Sartre felfogását ezután is többször bírálja majd, addig Simone de Beauvoir vagy Merleau-Ponty filozófiájának kritikájára szinte alig tér vissza a későbbiekben.

Sartre, a köztük lévő feszült elméleti polémia ellenére azonban egy döntő pillanatban felszólalt az őt nemrég még folyamatosan bíráló Lukács mellett. Amikor a magyar filozófust 1956-ban Snagovba deportálták Nagy Imrével és más forradalmi vezetővel együtt, a francia írószövetség, a *Comité National des Écrivains*, éppen Sartre előterjesztésére egyhangú határozatot fogadott el (és küldött meg a magyar kormánynak) arról, hogy „e nagy filozófus sorsát illetően” bizonyos akar lenni.²²⁶ Hozzájárulhatott-e ez is életének megmentéséhez, Lukács Budapestre való visszatéréséhez?

²²⁶ Lásd: *Résolution du Comité Directeur sortant, L'Assemblée Générale du C.N.É.*, in: *Les Lettres Françaises*, 1957. január 17–23. 8. old.

Lukács bírálata Heideggerről

Lukács elemzésének középpontjában ekkor érezhetően a francia egzisztencializmus állt.²²⁷ A német egzisztencialisták közül pedig különösen Heidegger álláspontját bírálja. A legnevesebb német egzisztencialista gondolkodóról, a *Sein und Zeit* tükrében már eddig is tett elszórt megjegyzéseket, de az 1947-ben közzétett úgynevezett *Humanizmus-levél* után Heidegger *redivivus* címmel egész esszéét szentel neki.²²⁸

Lukács úgy látja, hogy Heidegger legújabb írásaiban nem revideálja sem politikai, sem filozófiai nézeteit. Így a lukácsi bírálat is két síkon fut. Ezzel az egyszerű kijelentéssel kezdi: „Heidegger beismeri, hogy a fő műve a humanizmus ellen irányul” (PFV. 205). Persze látja, hogy Heidegger „nem közvetlenül az antihumánust szándékszik védelmezni”, de Lukács szerint végeredményben politikai pozíciója mégis ennek ad táptalajt. Elemzésében Lukács a német filozófus több elméleti tételét is ebből az antihumanizmusból vezeti le. Heidegger minden tiltakozása ellenére filozófiáját az irracionalizmus áramlatába sorolja. A francia egzisztencializmussal szemben, amely minden problematikussága ellenére közeledik „az ember szociális létének szférájához”, Heidegger a társadalmi valóságra való vonatkozásokat „energikusan letompítja” (PFV. 208). Újból és újból visszatér a „*das Man*”, az Akárki fogalmához,²²⁹ amelyből Heidegger – Lukács szerint – töröl „minden kapcsolatot a reális társadalmi és történelmi valósággal”. Az ember világban való létét Hölderlinre

²²⁷ Érdekes viszont, hogy Lukács szinte egyáltalán nem tér ki Albert Camus nézeteinek elemzésére. Róla viszont – talán nem véletlenül – éppen Lukács György egyik tanítványa, Mészáros Vilma írt könyvet. Lásd Mészáros Vilma: *Camus*, Budapest, 1973. Gondolat. Lásd még: *Camus de l'autre côté du Mur. Réceptions de l'oeuvre camusienne*, Paris, 2014. L'Harmattan.

²²⁸ Lásd erről Fehér M. István: *Heidegger és Lukács. Száz év mérlege*, in: *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Budapest, 1991. Atlantisz, 73–111. old. Lásd még Fehér M. István: *Támadás az abszolútum ellen: Lukács és Heidegger*, Magyar Filozófiai Szemle, 1981. 3. sz.

²²⁹ A „*das Man*”-fogalmáról Az ész trónfosztásában azt írja, hogy ez a *Sein und Zeit* „legerősebb és legszuggesztívebb” része, mégis azt egyértelműen a „radikális szubjektivizmus” körébe sorolja. Lásd Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Budapest, 1974. Akadémiai Kiadó, 390–391. old.

hivatkozva a hontalanság fogalmával kapcsolja össze: Heidegger szerint a modern ember alapélménye éppen a világban való hontalanság. Lukács viszont ezt az álláspontot a kapitalista lét korjelensége kiterjesztésének tartja az egész világra, s mint olyan szélsőséges szubjektivizmust, amely megfeleldez az objektív létről és a világ egyéb aspektusairól, egyszerűen elutasítja (PFV. 209). Heidegger tiltakozik az ellen a kísérlet ellen, hogy őt vagy az idealizmusba, vagy a materializmusba sorolják, s magához legközelebb állónak egy *tertium datur* álláspontot tart megfelelőnek. Lukács ezt akkor, mint nem-eredeti állásfoglalást, bírálja. Később azonban, az 1960-as években maga is az idealizmus és vulgármaterializmus közti „harmadik utat” fogadja majd el.

Heidegger ontológiai koncepciójával kapcsolatosan Lukács érdekes és sok szempontból figyelemre méltó megállapításokat tesz. Kifogásolja, hogy Heidegger a lét és a létezés problematikáját nem az objektivitás, hanem a gondolkodás szempontjából vizsgálja, amely Heidegger szerint egyedül képes értelmezni a létet (PFV. 212). De hogyan kell értelmezni a „*Dasein*” fogalmát? Erről Lukács ezt mondja: „a levés (*Dasein*) a Lét és idő legkértértelműbb kategóriája. Egyrészt az objektivitás igényével lép fel, másrészt pedig és ugyanakkor értelme nem több mint az emberi létezés a maga legszélsőbb szubjektivitásában. Ez az a pont, ahol Heidegger ontológiája lelepleződik, mint tiszta antropológia” (PFV. 212). Így az objektivitás, a társadalmi objektivitás minden realitása „szertefoszlik” Heideggernél.²³⁰

Ha Lukácsnak ebben igaza is lehet, nem értjük, „az emberi realitást” miért ne lehetne a világ objektivitása között számon tartani, miért ne lehetne egyszerűen realitásnak tartani. Vitatható Lukácsnak az a tézise is, amit Heidegger kapcsán mond, hogy szubjektív idealizmus (és ezzel együtt szerinte természetesen elvetendő) az, hogy „nincs objektum

²³⁰ Igaz, hogy az „ittlét analitikája az embert állította a középpontba” – írja erről a kérdésről Fehér M. István –, de Heidegger felfogása ezután radikalizálódott, és a „fordulat” után most már számára „nem az ember, mint olyan önmagában a lényeges, a filozófia feladata – fogalmazott Davosban – az, hogy az embert önmagából kivezesse, vissza a létező totalitásba, s hogy ily módon, szabadsága ellenére, nyilvánvalóbbá tegye semmisségét”. In: Fehér M. István: *Martin Heidegger*, Budapest, 1992. Göncöl Kiadó, 222. old.

szubjektum nélkül". Annál is inkább, mert – ahogyan utaltunk már rá – éppen a „nyugati marxisták”, Gramsci és a korai és késői Lukács voltak azok, akik a 20. századi marxista filozófiában igyekeztek érvényre juttatni az objektum–szubjektum dialektikáját azzal, hogy az antropológiai mozzanatnak, a szubjektív tényezőnek a klasszikusok műveihez képest sokkal jelentősebb szerepet biztosítottak. Lukács még *A polgári filozófia válsága* című művében, de később is foglalkozik ezzel a kérdéssel (PFV. 168).

A bíráló szerint Heidegger a létet látszólag történelmileg fogja fel, de igazából tagadja a polgári filozófiában a 18–19. századra jellemző haladás-gondolatot, s így felemássá lesz egész történelemfelfogása. Nem világít rá a történelem ellentmondásos fejlődésére, ahogyan Vico és Hegel tették, s nem érti, hogy a „haladás csak a totalítás, csak az emberiség sorsa szempontjából fejezhető ki adekvátan” (PFV. 214). Ez utóbbi fontos módszertani szempont a történelemszemlélet számára, amit Lukács nyilvánvalóan Hegeltől és Marxtól vett át. Heidegger viszont a fenomenológia módszerét alkalmazva „a történelmi történéseket tudatosan félretolja, hogy végre eljusson az ember ek-szisztenciájának állítólag valóban történelmi lényegéhez” (PFV. 217–218). Mindez a történeti problematika Lukács szerint Heidegger kiindulópontjával van összefüggésben, amennyiben a kérdéseket mindig a „szubjektum oldaláról” veti fel (PFV. 219). Ez vezeti őt ellentmondásokhoz, amiket nem tud feloldani, s így egyre inkább irracionálisabbá válik. Lukács azonban azt is látja, hogy fő művéhez képest ekkorra Heidegger már befutott egy pozitív gondolati utat, s „igyekszik felszámolni a kétségbeesésnek azt a nihilizmusát, amelyet korábbi műve áraszt, sőt a régebbi művét úgy is értelmezi, mintha ez a kétségbeesés egyáltalában nem lett volna benne” (PFV. 220). Lukács azonban mindezek ellenére is elutasítja Heideggernek azt a pozícióját, amely „a jelenkor minden problémáját kizárólag a maga közvetlen szubjektív élményéből kiindulva értékeli” (PFV. 221). Elismeri azonban, hogy „a *Lét és idő* mégis fontos dokumentuma volt a fasiszmus előtti korszaknak”, annak ellenére, hogy Heidegger meggyőződése nem változott, „nem lett hűtlen prefasiszta múltjához” (PFV. 222). Ez az a vita, amely az utóbbi években, évtizedekben annyi polémiaát váltott ki pro és kontra, ami felveti azt az általános problémát, hogy milyen is, milyen is volt

a filozófusok és a politika mindenkori viszonya.²³¹ Általában mi itt csak annyit szólnunk hozzá a kérdéshez, hogy elkötelezettségéért mindenki saját maga felel a történelem előtt.

Az egzisztencializmusbírálat utóélete

Lukács *A polgári filozófia válságában* tehát részletes és rendszeres bírálatát adta annak a filozófiának, amelyhez fiatalkorában maga is tartozott. Kitért – Camus-t, Ortega-t és Jasperst leszámítva – a legfontosabb egzisztencialistákra, a legfőbb kérdésekre. Lényegesen többet már későbbi munkáiban sem mond róluk, hiszen nem tanulmányozta részleteiben az egzisztencializmus későbbi felfogását. Az 1954-ben megjelent műve, *Az ész trónfosztása* a polémiát a polgári (akkori szóhasználatnál élve: burzsoá) filozófia egészére kiterjeszti és – a hidegháború légkörének megfelelően – elmélyíti. Tartalmas gondolatok ebben a művében is találhatók, hiszen – hogy Tőkei Ferenc már idézett, de nagyon találó jellemzését idézzük – Lukács olyan „monumentális felvilágosító” volt, akinek rettentő nagy és jelentős felismerései, de ugyanakkor tévedései is voltak.²³² Ez azonban nem mond ellent annak a jellemzésnek, amit *Az ész trónfosztása* kapcsán Poszler György mond: „van a szűkítés-tágítás és az egész hagyományhoz való viszony mögött egy módszertani dilemma. Fennköltén szólva: gondolati redukció. Gyalogosan szólva: visszafele olvasás. Hogy nem Schellingtől halad – előre – Rosenberghoz. Hanem Rosenbergtől halad – vissza – Schellinghez. Közben van persze Schopenhauer, Nietzsche, Spengler, inkább Spengler, Nietzsche, Schopenhauer. Így minden előzményé válik. Összefüggést lát, ahol különbség van, folyamatot,

²³¹ Lásd erről Vajda Mihály tanulmányát: *A filozófus és a politika: Lukács és Heidegger*, in: *Miért Lukács?*, (szerk. Szabó Tibor), Budapest, 1990. A Szegedi Lukács Kör kiad. 27–37. old. Ebben Vajda Mihály sok szempontból bírálja is Lukácsot. Heideggerrel kapcsolatban pedig újabb vitákat eredményezett az utóbbi időben az úgynevezett *Quaderni neri* hat kötetének közzététele (Milano, 2015. Bompiani).

²³² Tőkei Ferenc: *Monumentális felvilágosító*, in: *Lukács és a modernitás*, id. kiad. 9–10. old.

ahol cezúra.”²³³ Még találóbbr ez: „a filozófiatörténethez is egyértelműen politikai szándékkal nyúl. Az ész trónfosztása a fasiszta ideológia keletkezésének tévhiteket oszlató, tévhiteket élesztő kórtörténete. Két tévhitet is eloszlat. A német szellem nem eredendően fasiszta, és a fasizmus nem váratlan és érthetetlen katasztrófa terméke. Ezzel állítja szembe az irracionalista gondolkodás történetét Schellingtől Rosenberggig, amelyben az elsőből logikusan levezethető a második. Két tévhitet is éleszt. Az irracionális elemek felfedezése egyenlő az irracionálizmussal, és az irracionálizmus szükségszerűen fasizmusba torkollik. Ezzel nem állítja szembe az irracionálissal számoló, de nem irracionális gondolkodás történetét, amely nem elvezet a fasizmushoz, hanem elvezet a fasizmustól, és az elsőből nem vezethető le logikusan a második. Itt is az ideológiai-filozófiatörténeti röpirat igényei érvényesülnek – kevés differenciálással a fasizmusnak ajándékozva egy évszázados bölcseleti hagyományt”²³⁴ (kiemelés tőlem SZ. T.).

Végző, nagy filozófiai szintézisének, *A társadalmi lét ontológiájának* is kiinduló bázisa filozófiatörténeti jellegű volt, amelyben többek között röviden kitért az egzisztencializmusra is. Vázlatosan bemutatta az egzisztencialisták ontológiai törekvéseit, összefüggésüket a neopozitivizmussal, és megismételte azokat a megállapításait, amelyeket korábban tett. Mindazonáltal úgy véljük, az egzisztencializmussal való polémiaja nem volt következmények nélkül saját gondolkodására. Az *Ontológia Szisztematikus fejezeteiben* már számos olyan megfontolást is lehet találni nála (különösen az eszmei mozzanat és a szubjektív faktor elemzésekor), amelyek az egzisztencialista filozófia által felvetett kérdéseknek Lukács gondolatvilágába való sajátos beépítését jelzik.²³⁵

²³³ Poszler György: *Az évszázad csapdái. Tanulmányok Lukács Györgyről*, Budapest. 1986. Magvető, 107. old.

²³⁴ Id. kiad. 79–80. old.

²³⁵ Erre utalhat a neves olasz Lukács-kutató, Laura Boella is, amikor arról ír, hogy Lukács húszas évekbeli *Linkskommunist* mivoltát úgy adta föl, hogy az ötvenes-hatvanas években fokozatosan távolodott el a „marxista kérdésfeltevésektől”, és közeledett „olyan kulturális választások felé, amelyek az egzisztencialista filozófia témái is voltak Heideggernél és Nietzschénél”. Lásd Laura Boella: *Etica e ontologia nell'ultimo Lukács*,

Fiatal Lukács vagy idős Lukács? Itt újból felmerül számunkra a kérdés. Hogyan lehet válaszolni erre az egzisztencializmus kapcsán? Lukács gondolkodási módszerét legjobban az „*Aufhebung*” kifejezéssel tudnánk leírni. Arról van ugyanis szó, hogy Lukácsnál megfigyelhető a *probléma-felvetés folyamatossága és a problémamegoldás változékonysága*. Csak aki e kettő dialektikáját megérti, az tud – véleményünk szerint – közelebb férkőzni e komplex, besorolhatatlan életmű lényegéhez. Látható, hogy etika, demokrácia, objektum-szubjektum viszony, az ember-fogalom olyan alapproblémák, amelyek vissza-visszatérnek gondolkodásában. Igaz viszont, hogy a konkrét kérdésekre adott válaszai, a kortól és saját filozófiai fejlődésétől függően, sokszor változtak, olykor, mint például az egzisztencializmus esetében szöges ellentétben álltak egymással. Lukács észlelte azt a komoly cezúrát, amely fiatalkori és időskori írásai között volt, s többek között ezért is tagadta meg fiatalkori műveit. Csodálható-e, ha egy szellemi koherenciára vágyó filozófus elhatárolja magát korai írásaitól? Úgy véljük, Lukács esetében ez teljességgel érthető, hiszen hogyan egyeztethető össze egymással egy életművön belül az egzisztencializmus elfogadása és annak kritikája? Esetleg úgy, hogy ha őt *autonóm filozófusnak* tartjuk. A probléma, az egyén és társadalom kérdése ugyanis végigkísérte életpályáját, igaz, hogy késői műveiben már másfajta, de az eredeti Lukácsra mégis jellemző, a korábban maga által többször is elutasított választ adott arra a kérdésre: „mi az ember?”. Minden tudomány legnagyobb kérdésére adott válasza természetesen nem nélkülözheti a polémiát sem. Lukács ezt kísérelte meg, amikor az egzisztencialista filozófusokat és ezzel együtt saját korábbi önmagát is bírálta. Ehhez a nagy gondolkodókra jellemző bátorságra volt szüksége, amivel rendelkezett is.

3.1.3. A szemléleti materializmus bírálata. Lukács Buharin-kritikája

Az eddig Lukácsról megjelent terjedelmes szakirodalomban csak kevés figyelmet szentelnek annak a bíráltnak, amit Lukács 1925-ben írt Nyikolaj Buharin néhány évvel azelőtt megjelent *Kézikönyvéről*.²³⁶ Milyen helyet is foglal el valójában ez a rövidke kis írás Lukács *oeuvre*-jében? Mi is az igazi jelentősége?

Rögtön megállapíthatjuk, ha végigtekintünk Lukács 1920-as években írt munkáin, hogy a Buharin-recenzió semmiképpen sem központi jellegű írás, nem jelent fordulatot munkásságában. A Marxhoz és önmagához vezető útnak azonban mégis egyik állomása, ő maga is ilyennek tartotta, és ezért bizonyos jelentőséggel bír.²³⁷ Bizonyítja ezt többek között egy első pillantásra külsőlegesen látszó szempont is, hogy az írást magyar nyelven először az *Utam Marxhoz* első kötetében lehet olvasni. Ezek után nem tekinthetjük véletlennek, hogy *Marxista fejlődésem: 1918–1930* című írásában „az idegen nézetektől való elhatárolódás” és gazdaságtani nézeteinek konkretizálása szempontjából maga is igen fontosnak nevezi Buharinról szóló recenzióját.²³⁸

Még fontosabb szerintünk az, hogy a cikk abba a polémiasorba illeszkedik és illeszthető be, amivel szerzőjének a *Történelem és osztálytudat* megjelenése után kellett szembenéznie. Könyvének – és 1924-ben Leninről írt tanulmányának – nemzetközi visszhangja főként a Komintern vezető gárdájának körében meglehetősen negatív volt.²³⁹ Rudas

²³⁶ Nikolaj I. Buharin: *Teorija isztoriceszkovo materializma: popularnij ucsébnyik markszisztikoj szociologii*. Moszkva, 1921. Lukács recenziója az 1922-es német kiadás alapján készült, és eredetileg 1923-ban jelent meg a Grünbergs Archivban. Az 1925-ös újbóli kiadása azt jelzi számunkra, hogy Lukács a benne foglaltakat még a *Történelem és osztálytudat* vitája során is aktuálisnak érezte.

²³⁷ Lukács maga az „idegen nézetektől való elhatárolódás” egyik legfontosabbikának tartja Buharin-recenzióját. Lásd Lukács György: *Curriculum vitae*, id. kiad. 313. old.

²³⁸ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, id. kiad. 728. old.

²³⁹ Lásd: *Lukácsdebatte. Philosophie und Revolution*, H. n. 1969. A Lukács-vita szerepeit a Filozófiai Figyelő 1981-es évkönyvének négy kötete tartalmazza. A témáról lásd még Krausz Tamás – Mesterházi Miklós: *Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években*, Budapest, 1985. Gondolat.

Lászlóhoz hasonlóan Gyeborin is egyértelműen elítéli a könyvet. Ezekkel a véleményekkel párhuzamosan hangzott el Buharinnak a beszéde a Komintern V. kongresszusán, amelyben a Végrehajtó Bizottság nevében általában bírálta „az elavult hegelizmusba való visszaesést”. Zinovjev teljesen más hangsúllyal, de most már név szerint bírálta ugyanezen a kongresszuson a „professzori marxizmust”, és a következőket mondotta: „Amikor Olaszországban Graziadei elvtárs olyan könyvvel jön ki, amelyben azokat a régi cikkeit is közli, amiket akkor írt, amikor még szociáldemokrata és revizionista volt, és amelyekben a marxizmus ellen fordul, akkor ez a revizionizmus nem nyilvánulhat meg büntetlenül. Amikor a magyar elvtárs, Lukács György ugyanezt teszi a szociológia és a filozófia terén, akkor ezt szintén nem tűrhetjük. Kaptam egy levelet Rudas elvtárstól, annak a frakciónak egyik vezetőjétől, amelyhez Lukács is tartozik, amelyben elmagyarázza, hogy szándékában állt, hogy állást foglaljon a revizionista Lukács ellen. Minthogy a frakció megtiltotta neki, inkább kilépett, mintsem engedte volna felhívítani a marxizmust. Brávó Rudas! Hasonló irányzat van a német párton belül. Graziadei elvtárs professzor, Korsch szintén professzor (közbekiáltás: Lukács is professzor!). Ha még valami professzor jön, hogy előadja saját marxista elméletét, baj lesz. Nem tűrhetünk büntetlenül ilyen revizionizmust kommunista internacionálénkban.”²⁴⁰

Ez a hivatalos állásfoglalás döntően befolyásolta Lukács megítélését a korban és azt, hogy egy platformra került Graziadeivel és Korschsal. Nem utolsósorban éppen a *Történelem és osztálytudat* vitája polarizálta a marxizmus erőit, és erősítette fel az eltérő koncepciók különbségeit úgy, hogy egyre inkább a Komintern „hivatalos” irányzata válik dominánssá, és minden más irányzat revizionizmussá. A Komintern V. kongresszusának elméleti-ideológiai állásfoglalása így eszmétörténeti relevanciájú a 20. században.

²⁴⁰ *Protokoll des fünfter Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Hamburg, 1924. 52–53. old.

Buharin álláspontja

Miért érezte szükségét Buharin, hogy elítélje a hegelianus irányzatot? Belső meggyőződésről vagy olyan központi állásfoglalásról volt szó, amelynek alávetette magát? Aki figyelmesen áttanulmányozza a kor dokumentumait és Buharin ekkor keletkezett fontosabb írásait, különös tekintettel a *Kézikönyvre*, annak számára világos, hogy Buharin álláspontja a legtöbb tárgyalt kérdésben teljességgel ellentétes volt Lukácséval.²⁴¹ Igaz, hogy a *Kézikönyv* Buharin elméleti munkásságának nem a legjobb darabja, sokkal jobb gazdasági jellegű írásai is vannak,²⁴² de ebben foglalja össze koherens módon filozófiai koncepcióját.

Könyvének előszavában Buharin figyelmeztet arra, hogy olyanok számára (elsősorban munkásoknak) írta e művét, akik szeretnének megismerkedni a marxista elmélettel.²⁴³ Fontosnak tartja kiemelni, hogy „a legforradalmibb, legmaterialistább és legortodoxabb marxista felfogás hagyományait folytatja” (MP. 8). Bízik benne, hogy a munka segíti majd az osztályharc megvívását a burzsoáziával szemben. Ez azért is valószínű – szerinte –, mert a „burzsoá tudománnyal” szemben a proletár tudomány „az igazi” (MP. 13). Tovább folytatva e gondolatsort a *Bevezetőben* a legáltalánosabb marxista társadalomtudományt, a szociológiát elemzi. Véleménye szerint a történelmi materializmus a „marxizmus szociológiá-

²⁴¹ Buharin 1906 óta a bolsevik párt tagja volt, főleg közgazdasági és ideológiai filozófiai kérdésekkel foglalkozott. Nevéhez köthető a NEP-gazdaságpolitikájának a kidolgozása. 1919–1929 között a *Pravda* vezetője, 1926-tól a Komintern VB elnöke, a Tudományos Akadémia egyik vezetője, majd 1934-től az *Izvesztija* főszerkesztője. 1929-ben „jobboldali elhajlással” vádolják meg, kizárják a Politikai Bizottságból, megfosztják Komintern tisztségeitől. 1938-ban kivégzik. Lukács – bár tudta, hogy a „forradalom voltaképpen teoretikusa mégiscsak Buharin” volt – ennek ellenére „bizalmatlan” vele szemben. Lásd Lukács György: *Curriculum vitae*, id. kiad. 27. és 374. old.

²⁴² Buharin életéről és munkásságáról a két alapkönyv, lásd Sidney Heitman: *Nyikolaj I. Bukharin. A Bibliography, with Annotations*. Stanford, California. The Hoover Institution, 1969, és Stephen F. Cohen: *N. I. Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography, 1888–1938*. New York and Toronto, 1973. Knopf.

²⁴³ N. Boukharine: *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*. Éditions Sociales Internationales. 1927. Paris, 3. old. (A szövegben: MP.)

ja”, amelynek alapját Marx és Engels rakta le (MP. 14). A szociológia így a legáltalánosabb társadalomtudomány Buharin szerint, amit „rendszeres módon” kell tárgyalni.

Majd a főszöveg a *szabályosság* kategóriájának elemzésével kezdődik. A mindennapi gondolkodás szintjén álló olvasónak felhívja a figyelmét azokra a szabályosságokra, amelyek a természetben találhatók (éjjel-nappal), s kijelenti, hogy a társadalomban ugyanez a helyzet: a válságok is szabályosan ismétlődnek. A tudomány fő feladatának e szabályosságok feltárását tartja (MP. 18). Ezzel függ össze az ok és a cél fogalma, melyek a *törvényszerűségekkel* együtt objektív jellegűek. A kommunizmus így – szerinte – az emberiség célja, „céltörvény” (MP. 19). A finalitást, mint vallási koncepciót azonban elutasítja, és hangoztatja, hogy minden jelenségnek megvan az oka (MP. 20).

A következőkben a *determinizmus* fogalmát tárgyalja, mégpedig a szabad akarattal összefüggésben. Indeterminizmusnak azt az elméletet tartja, „amely azt állítja, hogy az emberi akarat szabad (független)” (MP. 32). „Azt az elméletet, amely azt állítja, hogy az emberi akarat nem szabad, azaz hogy bizonyos feltételeknek alávetett, determinizmusnak nevezik” (MP. uo.). Az akarat tehát egyáltalán nem független, hanem okok sora által meghatározott, s „ha nem így lenne, az emberek nem tudnának cselekedni” (MP. 34). Buharin tehát ezzel leszűkíti az emberi cselekvés lehetőségeit, és ezt igazolni is igyekszik. Az akarat, „mint minden a természetben, determinált”, s az indeterminizmus „rafinált formája a fél-vallásos felfogásnak” (MP. 35). Egy „szervezett társadalomban” – ami a kommunizmus szinonimája Buharinnál – lényeges a „kollektíven meg-szervezett akarat” (MP. 37).

A determinizmussal összefüggésben veti fel az „úgynevezett véletlen” kérdését. Véletlen szerinte az, aminek nem ismerjük az okát. „Társadalmi véletlen” pedig egyáltalán nem létezik (MP. 43). „Ha minden lényegében a törvényeknek megfelelően történik, és ha általában semmi esetleges sem létezik, azaz minden októl függetlenül, akkor világos, hogy történelmi véletlen sem létezhet” (uo.). Minden történelmi esemény „bizonyos feltételeknek teljes mértékben alárendelt”. Ezért – vonja le a következtetést Buharin – a társadalomtudományokból „száműzni kell a »véletlen« fogalmát” (MP. 44). Buharin tehát a 100%-os determinizmus híve,

s mint ilyen, igen közel kerül például a francia 18. századi materializmus képviselőjéhez, Holbachhoz. Holbach ezt írta: „Hacsak kicsit is gondolkodunk, fel kell ismernünk, hogy minden, amit csak látunk, *szükségszerű* és nem létezhet másképpen. Minden, ami látható vagy láthatatlan, meghatározott törvények szerint működik.”²⁴⁴ A véletlen pedig „jelentés nélküli szó” mind a természetben, mind az emberi cselekvés területén. Így jutott el Holbach a fatalizmushoz éppúgy, mint késői szellemi társa, Buharin, aki ezt írja: „Amikor azt mondják, hogy egy bizonyos jelenség történelmileg szükségszerű volt, ez annyit jelent, hogy fatálisan be kellett következnie, függetlenül attól, hogy jó vagy rossz” (MP. 45). A szocializmust is ilyen értelemben tartja történelmi szükségszerűségnek, hiszen nélküle a későbbi társadalmi fejlődés elképzelhetetlen. „Ha a társadalom fejlődik, elkerülhetetlen lesz a szocializmus” (MP. 46). A megfogalmazás Kautsky elképzeléseihez áll közel: ha ugyanis a szocializmus elkerülhetetlen, akkor azt is lehet gondolni, hogy nem kell érte semmit tenni. Valójában itt a praxisnak és a történelmi szubjektumnak a hiánya merül fel, s ezért erőtlen – Lukács szerint – Buharinak a kísérlete, hogy saját determinizmusfelfogását elkülönítse a fatalizmustól.²⁴⁵ Sőt a metafizikától is, hiszen szerinte a szükségszerűség *ellentéte* a véletlen, s a kettő közötti kapcsolatot – minthogy a dialektikus fogalom pár egyik oldalát ismeri el csak létezőnek – nem látja világosan.

Ugyanez áll néhány más problémára, így az objektivitás problémájára is. Igaza van Aldo Zanardónak abban, hogy a buharini felfogás erős oldala a materialisztikus komponens, az anyagi meghatározottság, a gazdasági momentum fontosságának felismerése.²⁴⁶ De kifejezetten Descartes-reminiscenciákat vélünk felfedezni – mindennek ellenére – abban a megállapításában, hogy az anyag kiterjedt, a szellem pedig nem (MP. 51). Az imént tárgyalt akaratot kizárólag a szellem körébe utalja, mert

²⁴⁴ Holbach: *A természet rendszere*. Budapest 1978. Akadémiai Kiadó, 54. old.

²⁴⁵ Sidney Heitman szerint viszont Buharinnál a fatalizmus, mint koncepció nem jelenik meg. Lásd Sidney Heitman: *Il materialismo dialettico e storico in Bukharin* című cikkét, in: *Storia del marxismo contemporaneo*, Torino, 1986, Einaudi, VI. köt. 215. old.

²⁴⁶ Aldo Zanardo: *La forza e i limiti del teorico marxista*, in: *Rinascita*, Il Contemporaneo, 1980. 27. sz. 31. old.

nem rendelkezik kiterjedéssel. Az „értelmes idealizmus” is látja azonban, hogy a szellemi jelenségek sok esetben nem választhatók el mereven az anyagi jelenségektől (gondoljunk csak Croce akaratfelfogására).²⁴⁷ Marx is hangsúlyozza a szelleminek anyagivá válását. Buharin azonban – feltehetően a jobb megértés szempontjából – igyekszik teljesen elkülöníteni egymástól az anyagi és szellemi jelenségeket. A közöttük lévő kapcsolatot pedig csak az egyik oldalról, az anyagiság oldaláról veszi szemügyre. A természettudományok eredményeire hivatkozva kijelenti, hogy „az ember a természet terméke”, és hogy az „anyag a szellem szülője” (MP. 52). Ebből következik, hogy a pszichikai jelenségeknek, a szellemnek csak „rendkívül kis részt” és jelentőséget tulajdonít. A materializmus álláspontja szerint – mondja Buharin – maga a társadalom is a természet terméke, „ettől a természettől függ” (MP. 58). Az embert pedig úgy lehet felfogni, mint „nagyon finoman szervezett gépet”. Ez a La Mettrie-t idéző, kifejezetten a természettudományok eredményein felépülő felfogás igen hevesen utasítja vissza az idealizmust, mint „a vallási koncepciók olyan megszelídített változatát”, amely abszurdításokhoz vezet (MP. 54). Az idealizmus „abrakadabra filozófia”, amit maga az emberi gyakorlat cáfol meg (MP. 55). Ez alól csak néhány filozófus kivétel. Elsősorban Hegel, aki mindenek ellenére „vitathatatlanul pontosan” tárta fel az ellentmondások természetét (MP. 71).

Az ellentmondásokkal kapcsolatban veti fel Buharin az *egyensúly* kérdését. Szerinte a társadalomban meglévő ellentmondások között – például a tőkés és a munkás között – egyensúly van, mégpedig „instabil egyensúly” (MP. 72). Az egyensúlyról szóló elmélete középponti jelentőségű: nem véletlen, hogy a Buharinról szóló irodalomban igen nagy teret szánnak e felfogásának.²⁴⁸ Az egyensúly és az ellentét egyik legfontosabb megjelenési formája szerinte a rendszer és környezete között van. A társadalom mint rendszer és a természet mint a rendszer környezete is ilyen viszonyban kell, hogy legyen. Mind a rendszer, mind a környezete állandóan változik, sohasem stabil: ezt nevezi Buharin *dinamizmusnak* (MP.

²⁴⁷ Benedetto Croce: *Filosofia della pratica*. Bari, 1923. Laterza, 46. old.

²⁴⁸ Például Adolf Löwy: *La teoria della rivoluzione in Bukharin*, in: *Storia del marxismo e contemporaneo*, id. kiad. VI. köt. 138–157. old.

61). Ha egy jelenséget igazán meg akarunk érteni, *mozgásban, fejlődésben* kell vizsgálni. „Ezt a dinamikus felfogást nevezik dialektikának is” (MP. 63). A dinamizmus szűkült dialektika így tehát vizsgálati módszerre változott át (MP. 65). A dinamizmus szerint semmi sem létezik elszigetelten, a társadalomban és a természetben is minden átalakul. Így a kapitalizmus, sőt a szocializmus sem mozdulatlan rendszer, hanem állandóan fejlődik, átalakul (MP. 67–68). Az átalakulás pedig előre felé mutató egyértelmű fejlődés. A történetiség elve ezért is fontos, ha elemezzük a társadalom különböző megjelenési formáit.

Maga a társadalom – szerinte – mindenekelőtt „munka-szervezet” (MP. 60). A materializmus álláspontja természetesen nem tagadja az eszmék létezését, de „a társadalmi létezés alapját az anyagi termelés és eszközei (az anyagi termelőerők) alkotják” (MP. 61). Ezek hozzák létre a szellemi kultúrát is. A társadalom így „a munkából származó viszonyokon alapul”, hiszen a társadalmi egyensúly legfőbb feltétele a munka (MP. 88–89). A gazdasági struktúra a társadalom legfőbb determináns tényezője. *A társadalom és az egyén* viszonyában egyértelműen a társadalom a döntő mozzanat, mert „az egyén nem létezhet a társadalmon kívül, a társadalom ellenében” (MP. 96). Az egyén környezete a társadalom, és így az egyént mint rendszert e környezete egyértelműen determinálja.²⁴⁹ Az egyén akaratát külső feltételek determinálják (MP. 97). A társadalom „uralja az egyént” (MP. 101).

Végül külön kell foglalkozni a *technikának* Buharinnál elfoglalt helyével. Látja, hogy a társadalomban a minőségi változások, például a forradalmak, nagy szerepet játszanak, és az egyensúly mellett ezek alkotják az *ugrás* mozzanatát. De szerinte a hatalom konszolidálása idején elsősorban a mennyiségi meghatározásokon van a hangsúly. Ezért nem lehet véletlen, hogy Buharin kijelenti: a társadalom elemzését a *termelőerőkkel* kell kezdeni, annak is *technikai oldalával*. Tulajdonképpen a társadalom technikai alapját nevezi – Marxtól eltérő módon – termelőerőknek (MP. 122). Általánosságban pedig kijelenti: „a társadalom formája, struktúrája a technika fejlettségi szintjétől függ” (MP. 126). Ez általában igen negatív

²⁴⁹ Ez esetben már tetten érhető Buharin ideológiai-politikai szándéka e tétel megfogalmazásával.

visszhangot váltott ki, nem véletlen, hogy Lukács is reagál erre. A technika Buharin szerint determinálja a munkaviszonyok rendszerét is (MP. 139). Sőt: maga az állam szervezete és a felépítmény rendszere is a gazdasági struktúrát, illetve a technika adott szintjét tükrözi vissza, annak felel meg (MP. 169).

Buharin *Kézikönyvének* ez a vázlatos bemutatása talán elegendő alapot nyújt ahhoz, hogy megértsük: mennyire volt megalapozott a lukácsi bírálat. Buharin munkája első volt a maga nemében, és nemcsak bírálták, hanem számos tétele tovább élt a későbbiek során.²⁵⁰ Mindenesetre a lukácsi bírálat, amely nem tér ki minden részletre, mégis alapvető fogyté-kosságaira mutat rá, ezekre koncentrál.

Lukács álláspontja

A *Kézikönyvre* az első reagálások már 1922-ben megindultak.²⁵¹ Az első között foglalkozott vele a Lukács-hoz ebben az időben igen közel álló Fogarasi Béla. 1922. november 19-én a *Die Rote Fahne*-ben megjelent *Buharin Lehrbuch des Historischen Materialismus* című írásában keményen bírálja Buharin felfogását. Fogarasi tulajdonképpen ebben azt a gondolatsort folytatja, amit még *Bevezetés a marxizmus filozófiájába* című tanulmányában megkezdett. Ennek első fejezetében (*A vulgáris marxizmus*) pontról pontra cáfolja a természettudományos materializmust, a determinista fatalizmust, az objektivitás túlhangsúlyozását, tehát azokat az elemeket, melyeket majd ő, és Lukács is, Buharin-recenziójában újból megismétel. Fel kell figyelniük arra a tényre, hogy Fogarasi Buharin-recenziója után egy hónappal írja meg Lukács a *Történelem és osztálytudat* előszavát. Ebben elutasítja a filozófiairendszer-épitést, és a marxista

²⁵⁰ Itt elsősorban a Komintern ideológusaira, de mindenekelőtt Sztálinra utalunk. Sztálin, bár 1928-tól igen élesen elhatárolja magát Buharintól, aki nem hajlandó elismerni az osztályharc éleződének (tegyük hozzá: katasztrofális) tételeit, sok elméleti rételet vett át Buharintól. Politikai szempontból azonban Buharin Sztálin rivális alternatívája volt a 20-as években. Ezért is kellett meghalnia.

²⁵¹ Lásd Aldo Zanardo: *Il „Manuale” di Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci*, in: *Studi gramsciani*. Roma, 1969. Editori Riuniti.

módszer, a *dialektika* fontosságát hangsúlyozza, valamint Hegel szerepét a marxi módszer kialakításában. Ez aligha lehet véletlen, bár ekkor még nem jöttek felszínre a buharini és lukácsi felfogás jelentős eltérései. Maga Lukács a *Kézikönyvet* valószínűleg ekkor még nem tanulmányozta, de a *Történelem és osztálytudat* vitája során számot kellett vetnie Buharin elméletével is, hiszen voltak, akik éppen erről az álláspontról bírálták munkáját. Elegendő, ha csak Rudas példájára utalunk, aki Buharint hozza föl annak bizonyítására, hogy szakszerűség és népszerűsítés nem mond ellent egymásnak. Rudas *Ortodox marxizmus?* című írásában a következőket olvashatjuk: „Hogy másról ne is szóljak, csak Buharin elvtárs írásaira utalok az újabb kommunista irodalomból, aki mint az köztudott, a népszerű és egyúttal mégis tudományos irodalomnak egyik legnagyobb mestere.”²⁵² Lukács gondolkodói magatartásában – ahogyan említettük – valóban volt valami „arisztokratikus”, ezt több kritikusa is szemére veti, ahhoz azonban kétség férhet, hogy Buharin – éppen a *Kézikönyvben*, amely a népszerűsítés igényével íródott – kimerítette volna a tudományosság összes kritériumát.

Lukács Buharin-kritikájában éppen a tudományosságot hiányolja. Igen finoman bírál, de végeredményben még az 1925-ös változatban is, a *Történelem és osztálytudat*ot ért igen heves támadások közepette is, ki-tart előzőekben kifejtett álláspontja mellett. „Buharinnak az volt a célkitűzése, hogy közérthető tankönyvet írjon, és ez szükségképp elnézővé teszi a kritikust a szerző részleteredményeit illetően, különösen, ha ezek kissé félreeső területekre szorítkoznak. Ez a célkitűzés... mentség arra, hogy Buharin... többnyire figyelmen kívül hagyja a leghaladottabb kutatás eredményeit.”²⁵³ Ez a megközelítési mód, amely mögött valószínűleg az van, hogy Buharin ekkor már a Komintern „hivatalos” ideológusa, so-kan – egyébként joggal – „elméleti Herkulesnek” nevezték és tartják,²⁵⁴

²⁵² Lásd: *A magyar marxista filozófia a két világháború között*. Budapest, 1979. Kosuth Könyvkiadó, 76. old.

²⁵³ Lukács György: *N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete*, in: *Utam Marxhoz*, id. kiad. I. köt. 455–456. old. (A szövegben: TME.)

²⁵⁴ Lásd erről tanulmányomat: *Az „elméleti Herkules”: a filozófus Buharin*, Társadalmi Szemle, 1988. 8–9. sz. 42–50. old.

néha megnehezíti felfogásának egyértelmű és következetes kifejtését. Lukács nem egy esetben egymásnak ellentmondó megállapításokat tesz. Egyik helyen azt írja, hogy Buharin könyve „szemmel láthatólag alkalmas arra, hogy jól betöltse rendeltetését: hogy *tankönyv* legyen” (TME. 455), máshol viszont elemi hibákat mutat ki Buharin módszerében és eredményeiben. Ugyanilyen ellentmondást látunk abban, ahogyan Buharin marxizmusát megítéli Lukács. Egyrészt elismeri, hogy „Buharinnak sikerült a marxizmus valamennyi fontos kérdését olyan egységes-rendszeres összefüggésbe hoznia, amely – nagyjában-egészében – marxista” (uo.), ugyanakkor egész gondolatmenetének alapja, hogy „Buharin néhány nem lényegtelen pontban eltér a történelmi materializmus helyes hagyományától, anélkül, hogy ebben tárgyilag igaza lenne, anélkül, hogy túlszárnyalná, vagy akár csak megtartaná a legjobb elődei által elért színvonalat” (TME. 457 – kiemelés tőlem Sz. T.). Mondanivalója összefoglalásakor ezt a véleményét megismétli, amikor arról beszél, hogy Buharin „letér a történelmi materializmus nagy és termékeny hagyományainak útjáról...” (TME. 468). Úgy véljük, hogy Lukács inkább bírálja, mint elismeri Buharin könyvének eredményeit. A bírálatot nem csupán politikai jellegű eltérések, hanem ekkor még elsősorban elméleti nézetkülönbségek indokolják és motiválják.

Nézzünk ezek közül néhányat. Lukács deklarálta nem tér ki minden problémára, ami Buharin elméletében érdekes lehet. Nem elemzi részletesen – sőt sok esetben meg sem említi – azokat a megállapításokat, amelyeket Buharin az *emberről* tesz. Pedig igen vitatható a társadalom és az egyén viszonyának Buharin-féle felfogása, az emberi akarat abszolút determináltságának deklarálása, a szabadság kérdésének figyelmen kívül hagyása. Csak most tudjuk igazán felmérni, a későbbiek során ezen elméleti kijelentéseknek milyen gyakorlati következményei lettek. Mindezeket a problémákat Lukács közvetett módon, nagyobb összefüggésekbe ágyazva kifogásolja. Alapvető az a megállapítása, hogy „Buharin beállítottsága...igen aggályos közelségbe kerül a polgári (Marx szavaival: szemléleti) materializmushoz” (TME. 458). Sőt, egy nagyobb és részletesebb tanulmányban – mondja Lukács – ki kellene mutatni, hogy „Buharin elméletének egész filozófia alapvetése megmarad a »szemléleti« materializmus álláspontján...” (TME. 468 – kiemelés tőlem Sz. T.).

A *Kézikönyv*ben valóban csak igen kevés szó esik arról – ami viszont Lukácsnál implicit és explicit módon centrális –, hogy „az emberek csinálják a történelmet”, és hogy cselekvésük hogyan kapcsolódik a „für sich” osztály létrejöttéhez elengedhetetlen tudatosuláshoz. A szellemi faktornak, a tudatosságnak és a cselekvésnek nemcsak a filozófiában, de a társadalomban is igen minimális szerepet szán Buharin, bár *Proletárforradalom és kultúra* című 1923-as előadásában a forradalom központi kérdésének nevezi a kultúra problematikáját.²⁵⁵ Lukács viszont szinte már a messianizmus határait is túllépve hangsúlyozza az osztálytudat jelentőségét, és már a *Történelem és osztálytudat* tanulmányaiban is kiemeli a gyakorlati cselekvés, a praxis fontosságát. Nem tarthatjuk véletlennek, hogy e kötet egyik középponti cikkének (*Mi az ortodox marxizmus?*) a 11. Feuerbach-tézist adja mottóul. Buharin a győztes forradalom után nem érezte annyira fontosnak a gyakorlati mozzanatot, a *status quo* megváltoztatásának szükségességét (bár a polgárháború még tartott), és így ez háttérbe került nála. Mindkét felfogás egy adott történelmi háttér (egy győztes, illetve egy vesztes proletárforradalom) kifejeződése. Mindezen túl azonban mély a szemléletbeli különbség megnyilvánulása is: Buharin a fennállót konszolidálni akarta, Lukács pedig szakadatlanul továbbfejleszteni, továbbvinni. Kettejük álláspontja talán 1928–1929-ben kerül a legközelebb egymáshoz, amikor már Buharin is belátja a szovjet fejlődés megváltoztatásának szükségességét.²⁵⁶

A szemléleti materializmus kérdésével, a gyakorlati mozzanat hiányával függ össze, hogy Buharin – a természettudományok mintájára – a legáltalánosabb tételekből, tehát deduktív módszert alkalmazva igyekszik levezetni a filozófiát. Erre a gondolkodás történetében már számos kísérlet történt, gondoljunk csak Descartes, Spinoza vagy Hegel esetére. Marx ettől a hagyománytól eltér, amennyiben éppen a gyakorlat megváltoztatásának szükségességéből indul ki, nem fogalmakból. Nem így

²⁵⁵ Idézi Adolf Löwy: *La teoria della rivoluzione in Bukharin*. Id. kiad. 155. old.

²⁵⁶ Gondolunk itt elsősorban Lukács Blum-téziseire, illetve Buharin *Egy közgazdász jegyzeteire*, amelyben a bürokrácia és az állami hatalom „túlságos koncentrálása” ellen lép fel. In: N. I. Bucharin: *Le vie della rivoluzione 1925–1936*. Roma, 1980. Editori Riuniti, 173. old.

Buharin, aki a szabályosság, a törvény, a cél, az ok *fogalmából* kiindulva igyekszik értelmezni a valóságot, és levezetni a hétköznapi embereknek szánt gyakorlati filozófiát, amely így – szándéka szerint – természettudományos pontosságú és jellegű *rendszerre* állna össze. A filozófiai rendszeralkotás azonban, a dialektikát előnyben részesítő autonóm Lukács számára elfogadhatatlan volt.²⁵⁷

Igaza van Lukácsnak (és Fogarasinak), hogy az erőteljes általánosítás a felvetett és tárgyalt problémák *leegyszerűsítéséhez*, sematizálásához vezet. Az egyszerűsítési tendencia, amelyhez még a kézikönyv-jelleg is hozzájárult, fontosabb kérdések tárgyalásakor is megmutatkozik. „Így pl. Buharin azt fejtegeti, hogy mennyire pontos párhuzamosság áll fenn egyrészt a termelés gazdasági struktúrájának, másrészt az államnak a hierarchiája és uralmi viszonyai között. A konkrét történelemmel szemben azonban Buharin megfogalmazása túlságosan leegyszerűsítő, sematikus” (TME. 456).

Az általános megközelítési mód igen jellemző Buharinra. Nemcsak a gazdasági struktúrát, az államot vagy a felépítményt vizsgálja általánosságban, hanem magát a társadalmat is. A marxizmusnak mint általános szociológiának Buharin szerint éppen ez a feladata. Lukács ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy „általános társadalom” nincs, hiszen a társadalmi formák a történelem során komoly minőségi különbségeket mutatnak (TME. 464). E minőségi szemlélet azonban ebben a művében Buharinra éppenséggel kevésbé jellemző.

Mindez abból „a legfontosabb hibából” származik, hogy Lukács szerint Buharin igazából elveti a klasszikus német filozófia, különösen Hegel örökségét. Hegel pedig ekkor különösen fontos gondolkodónak számított Lukács számára. A dolgok, a jelenségek közti összefüggést és reális viszonyt, a dialektikát szerinte Buharin nem látja. Erre – szerinte – számtalan példát lehetne felhozni: elszakítja egymástól és metafizikusan értelmezi a szükségszerűség és a véletlen kapcsolatát, alapot és felépítményt, a termelőerők technikai és társadalmi oldalát, természetet

²⁵⁷ Ez is bizonyítja, hogy ha Hegelnek volt befolyása a fiatal Lukácsra, az nem a rendszeralkotásra irányult (volna), hanem a dialektika elfogadására és alkalmazására a társadalmi lét vizsgálata során.

és társadalmat. Lukács pedig a *Történelem és osztálytudat* tanulmányainak szellemében elfogadhatatlannak tartja a dialektika Engels-féle „redukálását”, s azt csak a történelmi folyamatokra tartja érvényesnek. Abban azonban igaza van Buharinnal szemben, hogy a klasszikus német filozófiától való eltérés hozza magával a dialektika elvetését, mint ahogy egykor Feuerbach esetében is történt. A Feuerbach-féle esetből azonban a filozófia történetében igen tájékozott Buharinnak mindenképpen okulnia kellett volna. Abban is igaza van Lukácsnak, hogy a dialektika kiiktatása a konkrét totalitás megértésének kárára van (TME. 464). Ezzel – tehetjük hozzá – kiiktatódik a *Kézikönyvből* a társadalmi konkrétság követelménye, és csak általános jellegű kijelentésekre nyílik mód. Az ellentmondások elméletének és módszerének a figyelmen kívül hagyása szorosan kapcsolódik Buharinnál a „szemlélődő materializmushoz”, aféle pozitivizmushoz. Ugyanakkor Lukács, Buharinnal szemben ekkor még nem látta, hogy a dialektika, amelynek formáit kereste a társadalomban, a természetben is objektíven megvan. Buharinnak és Lukácsnak a dialektikával kapcsolatos állásfoglalása tehát a későbbiek során egyaránt korrigálásra szorul.

Egyértelmű a helyzet a *technika* esetében. Saját visszaemlékezése szerint Lukácsnak éppen ez a probléma szolgáltatott alapot „gazdaságtani” nézeteinek elmélyítéséhez és a mechanikus materializmussal való szembenállásához. Buharin szerint ugyanis a termelőerőket azonosíthatjuk a technikával, a technika határozza meg a társadalmi alakulatot a maga egészében. „Világos – írja ezzel kapcsolatban Lukács –, hogy a technika és a termelőerők... azonosítása sem nem helyes, sem nem marxista”, hanem inkább az ökonomizmushoz áll közel. „Buharin a technikának olyan szerepet tulajdonít, amely tárgyilag egészen bizonyosan nem illeti meg: s ezt olyan módon teszi, amely semmiképpen sem felel meg a dialektikus materializmus szellemének” (TME. 459). A technika szerepének társadalmi fetiszizálása²⁵⁸ összefügg a mindenképpen objektivitásra törek-

²⁵⁸ A technika fetiszizálása, mint „amit a pozitivizmus »fedezett fel«, és amely mélyen befolyásolt némely marxistákat (például Buharint)” még az *Ontológiában* is foglalkoztatja (Ont. II. 11). Fiatalkori Buharin-recenziója már csak ebből a szempontból is figyelemre méltó.

véssel, a szubjektum és gyakorlati tevékenységének történelemből való kizárásával. Így olyan „hiper-materializmus” jön létre, amit nyugodtan lehetne naturalizmusnak vagy pozitivizmusnak is nevezni.²⁵⁹

Alapvető ebből a szempontból, hogy sem Lukács, sem Buharin nem látta a maga reális összefüggésében természet és társadalom kapcsolatát, igazi összefüggésüket. Így Lukács kritikája sok vonatkozásában jogosult, de más vonatkozásban erőtlen maradt. Igaz ugyan, hogy Buharin nem a társadalmi valóság elemzéséből indult ki, hogy olyan általános fogalmak értelmezésén keresztül igyekszik bemutatni a marxizmus lényegét, amelyek elemzése csaknem kizárólag természettudományi jellegű, hogy a dialektikát sem alkalmazza a maga helyes viszonyrendszerében, de Lukács felfogása is egyoldalúságban szenved. Jól lehet ezt illusztrálni az *objektivitás* kérdésének az értelmezésével. Buharinnál ez valójában egy embertől teljesen függetlenül létező, statikus természeti világot takar, míg az *akkori Lukácsnál* az objektivitás elsősorban emberi alkotás, csak a szubjektummal kapcsolatban értelmezhető.

Néhány következtetés

A két felfogás vitathatatlan eltérését véleményünk szerint – a történelmi háttér, illetve az eltérő szellemi életpálya kérdésein túl – főként az okozza, hogy Buharin – talán az orosz (plehanovi) filozófiai hagyománynak megfelelően – elsősorban az engelsi filozófiai tradíciót, Lukács pedig a marxí elméletet igyekszik érvényre juttatni saját marxizmus-interpretációjában. Valójában Marx kevesebbet foglalkozott a természet dialektikájának kérdésével, mint Engels, Marx viszont a társadalomban meglevő ellentmondásokkal foglalkozott behatóbban. Ez az eltérés tükröződik mindkettőjük felfogásában.

A marxizmushoz kapcsolható naturalisztikus és historicista tendenciák igen markánsan különülnek el a 20. század első felében. Lukács Buharin-recenziója azért szolgálhat példaul, mert ez az elméleti különbség

²⁵⁹ Sartre bírálata Lukáccsal szemben azért is egyoldalú, mert hiszen Buharin felfogását Lukács éppen „hiperrealizmusa” miatt utasítja el.

éppen a *Történelem és osztálytudat* időszakában polarizálta is a Marxra hivatkozók filozófiáját. A Buharin által megfogalmazott alapelvek, paradox módon, Sztálin átdolgozásában váltak a marxizmus hivatalosan is elfogadott variánsává, a lukácsi felfogásnak mint heterodox elméletnek pedig „partizánharcot” kellett folytatnia létéért. Lukácsot historicista szemlélete miatt sokan – a kor egyik megbélyegző terminusával – revizionistának tartották, sokan mások pedig a „neomarxizmus”, a „nyugati marxizmus” képviselőjének.

Lukácsnak ez a bírálata csak Buharin *Kézikönyvére* vonatkozik. A későbbiekben nem tér vissza az orosz-szovjet szerző egyéb munkáinak elemzésére. Tudni kell viszont, hogy Buharin elméleti tevékenysége nem volt teljesen lineáris, felfogása az évek során jelentős módosuláson ment keresztül.²⁶⁰ Az 1928 utáni Buharin és egykori kritikusa, Lukács (vagy akár Gramsci) között sokkal több a hasonlóság, mint azt maguk a kritikusai akkor gondolták volna. A filozófus Buharin például Londonban, a II. Nemzetközi Tudománytörténeti és Technológiai kongresszuson tartott beszédében²⁶¹ már módosít természettudományos beállítottságán, és egyre erőteljesebben hangsúlyozza a történelmi fejlődés eszméjét, és a fennálló gyakorlati megváltoztatásának gondolatát. Jelentős e tekintetben késői Marx-tanulmánya, amelyben azt mondja, hogy „a szubjektum nem az ember absztrakciója... a szubjektum a társadalmi-történeti ember”, amiből az következik Buharin szerint, hogy „a szubjektum aktív szubjektum és mindenekfölött gyakorlatilag aktív, aki saját létehez teremti meg a közvetlen feltételeket”. Az objektum-szubjektum viszonyról

²⁶⁰ Erre hívja fel a figyelmet Moshe Lewin: *La via al socialismo nel pensiero di Bukharin* című tanulmányában, in: *Storia del marxismo contemporaneo*, id. kiad. 158. old.

²⁶¹ Ny. I. Buharin: *Teorija i praktika sz tocski zrenijja dialekticseszkovo materializma*, in: *Etyudi*, Moszkva – Leningrád, 1932. izd. Gaszudarsztvennoje techniko-teoreticeszkoje. Erről a változásról lásd tanulmányomat: *A szemléleti materializmustól a gyakorlati materializmusig (Buharin filozófiai fejlődéséről)*, Magyar Filozófiai Szemle, 1983. 6. sz. 872–879. old.

ezt írja: „az objektum történeti, mert bizonyos fokig maga is a történelmi szubjektum történelmi tevékenységének a terméke”.²⁶²

Mindezek alapján, különbözőségük ellenére, el kell ismerni, hogy *abban a korban* mind Lukács, mind Buharin jelentős mértékben befolyásolták az elméleti gondolkodás irányát. Hosszú időn keresztül volt témája az európai szakirodalomnak kettejük polémiája.

Sokkal később, 1969-ben az *Életrajz magnószalagon* című interjújában Lukács a „nagy perekre”, Buharin kivégzésével kapcsolatos kérdésre tulajdonképpen megértően felel. „A perekkel kapcsolatban, ha akartam volna, se csinálhattam volna semmit. Egyetlen pillanatig lehetségesnek látszott, hogy kimenjek Amerikába, de ezt nem akartam.” Majd arra a kérdésre, hogy „mai felfogásával egybevág-e az a mód, ahogy akkoriban megmagyarázta a pereket”, Lukács ezt válaszolja: „Annyiban másképp látom a helyzetet, hogy Sztálinnak semmi szüksége sem volt ezekre a perekre. A Buharin-perrel teljesen elintézte (sic!) az ellenzéket, és a nagy lefogatási hullámból politikailag semmilyen haszon nem származott” (MÉ. 245). A Buharin-per, amely Buharin kivégzéséhez vezetett, tehát rendben van, csak ami utána jött, az volt felesleges? Lukács, a húszas években összemérte saját elméletét Buharinével. Bírálta, de elismerte szellemi képességeit. Később az interjúban már kissé elfogadhatóbb módon nyilatkozik: „Buharinról nem beszélek, mert én őt rendkívül tisztességes embernek tartom, csak rossz marxistának” (MÉ. 248). Ez a vélemény, ha végeredményben vitatható is, mégis közelebb áll az orosz-szovjet „elméleti Herkules” igazi jelentőségéhez.

²⁶² N. I. Bukharin: *Marx's Teaching and his Historical Importance*, in: *Marxism and Modern Thought*, London, 1936. G. Routledge, 13–14. old.

3.1.4. Tudatosság és/vagy praxis. Rosa Luxemburg bírálata

Lukács az I. világháború idején ismerkedett meg Rosa Luxemburg elméletével. Különböző időszakokban más- és másképpen nyilatkozott róla.²⁶³ Bizonyos, hogy elsősorban Rosa Luxemburg gazdaságtani nézetei gyakoroltak rá nagy hatást. Az „akkumulációs lavina” a német gondolkodó és politikus szerint olyan változásokat, válságokat idéz elő a kapitalista világban, amely kiváltja a tömegek spontán szerveződését és fellépését ellene. A *Tőkefelhalmozás (Akkumulation des Kapitals)* című, 1913-as írását Lukács úgy ítéli meg, hogy abban Luxemburg visszatért „Marx igazi módszeréhez” (kiemelés Lukácstól),²⁶⁴ és benne hatásosan elemezte a „kapitalista fejlődés új, végső szakaszát”.

Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban különösen sokat foglalkozik Rosa Luxemburggal és hozzá való viszonyával. Előszót írt Rosa Luxemburg 1921-ben (a szerző meggyilkolása után) Bécsben kiadott *Tömegsztrájk* című művéhez. A Tanácsköztársaság bukása után Lukács már korábban is érezte, hogy „az utóbbi évek forradalmi tapasztalatai nagyon élesen rávilágítottak a *forradalmi spontaneitás korlátaira*” (kiemelés Lukácstól – TOT. 173). Ezért aztán elfogadta Rosa Luxemburg érvelését, hogy a tömegek számára egyre jelentősebb mértékben kell rendelkezésre bocsátani forradalmi ideológiát, amely tudatossá teszi cselekvésüket. Lukács itt a praxis elsőbbségét hirdeti, de az osztálytudatot elengedhetetlennek tartja a cselekvéshez. A reformista szocialisták, elsősorban Kautsky és Bernstein felfogását bírálva mondja, hogy „lehetetlen a szabadságot, a szükségszerűség alóli felszabadulást a sors ajándékaként, *gratia irresistibiliaként* felfognunk, amely mechanikus, automatikus módon folytatott harcok végén ingyen hullik az ölünkbe” (TOT. 171). A pártnak, a szervezett erők praxisának ebben a cselekvési akcióban nagy szerepet szán.

²⁶³ Az *Ontológiában*, a gazdasági kérdések kapcsán például igen elítélően nyilatkozik róla: „még olyan, sok részletkérdésben valóban marxista teoretikusoknak is, mint Rosa Luxemburg és Franz Mehring, kevés érzékük volt Marx életművének lényeges filozófiai tendenciái iránt” (Ont. I. 298).

²⁶⁴ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Budapest, 1971. Magvető, 181. old. (A továbbiakban: TOT.)

Rosa Luxemburgot itt igen nagyra értékeli, mint „igazi marxistát”, „minden illúziótól mentes forradalmárt”.²⁶⁵ Lukács szerint ő látta meg és ismerte fel először a „forradalmi tömegmozgalom”, az általános és a tömegsztrájk fontosságát, a „világforradalomhoz” való eljutás szükség-szerűségét.

Ugyanakkor azonban éppen Luxemburggal kapcsolatban jut egy nagyon fontos elméleti, filozófiai probléma felvetéséhez és megoldásához. Rosa Luxemburg, a *marxista* című 1921-es tanulmányában, az „ökonómiai fatalizmus”, az „örök természettörvények” társadalomra való alkalmazásával szemben újból csak a történetiség, a dialektika kérdését hangsúlyozza. Bár elismeri a gazdasági tényező fontosságát (igazi jelentőségét majd csak 1930 után fedezi fel), mégis a következő, Lukács egész filozófiáját tekintve lényeges megállapítást teszi: „nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelem magyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól. A totalitás kategóriája, az egésznek részei feletti, mindenoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át, és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított” (TOT. 246). A *totalitás* fogalma a görögség kapcsán már korábban is felmerült nála, de munkásságának egyik középponti fogalmává ekkor válik. Amit a későbbiek során mindig alkalmazza a társadalmi folyamatok elemzésekor.²⁶⁶

Különös figyelmet érdemel Lukács bírálata Rosa Luxemburg *Die russische Revolution* című művéről. Lukács talán észre sem veszi (?), hogy már recenziója címében is érzékelteti véleményét: szerinte ugyanis a cím

²⁶⁵ Nem tudjuk, mennyire volt a későbbiekben modell Lukács számára Luxemburg Marxhoz való viszonya. Az biztos, hogy Lukács maga is arra törekedett, amit Rosa Luxemburgról mond: „véleményem szerint Rosa Luxemburg volt Marx egyetlen olyan tanítványa, aki mind *tárgyi-ökonómiai*, mind pedig *módszertani-ökonómiai* szempontból valóban továbbfejlesztette, és a társadalmi fejlődés adott szakaszára *konkrétan* alkalmazta mestere életművét” (TOT. 202).

²⁶⁶ Rosa Luxemburg, Lukács és Gramsci felfogásának hasonlósága és különbözősége kapcsán is felmerül ez a probléma. Lásd erről tanulmányomat: *Dittatura, democrazia e fattore soggettivo nel pensiero di Luxemburg, Gramsci e Lukács*, Il Politico. Rivista Italiana di Scienze Politiche, 1987. 3. sz. 485–503. old.

így hangzik: *Az orosz forradalom kritikája*. Nem. A „kritika” szó Luxemburg művének címében nem szerepel. Tartalmilag azonban valóban az orosz forradalom kritikáját adja, amitől Lukács elkülöníti saját felfogását, és az orosz bolsevikok praxisa mellett foglal állást.²⁶⁷

Lukács tudja, hogy e műnek a „döntő elemzése” az erőszakról, a demokráciáról, a szabadságról szól. Ezekben a kérdésekben Luxemburg „éles ellentétbe kerül a bolsevikok forradalmi politikájával”, és tegyük hozzá, Lukáccsal (TOT. 580). Lukács ugyanis ekkor igenli a hatalomátvétel erőszakos módszerét, amely segítségével el lehet távolítani a hatalomból a konzervatív elemeket, és létre lehet hozni a „szovjetformát”, mint az „átmeneti szakasz kormányformáját”. A proletárállam funkciója éppen az, hogy – akár erőszak árán is – „lerakja a gazdaság szocialista, tehát tudatos megszervezésének alapjait” (TOT. 586). Lukács itt ezt a gondolatot saját elméletével egészíti ki (mintha ez lenne a bolsevikok taktikája is), hogy ugyanis az új rendre való áttérés mindenképpen „hosszú folyamat” lesz, amelyben a tudat átalakítása jelentős szerepet kap. A történelem folyamatszerű felfogása és forradalom útján való megszakíthatóságának lehetősége Lukács felfogásában 1918 óta jelen lévő motívum. Luxemburggal kapcsolatban itt ezt mondja: „a gazdasági rend tudatos, szervezett szabályozása csak tudatosan hajtható végre” – írja, utalva a hosszú folyamatra (TOT. 587). A „népi demokrácia” idején nemegyszer ezért fogják majd elítélni.

Lukács, amikor bírálja Luxemburgot, valamiben egyet is ért vele. Tudja, amit az erőszak állandósítását megvalósító bolsevikok – a hatalom megszerzésének erőszakos, diktatórikus módja miatt – nem tudtak megvalósítani, hogy ugyanis a „kapitalizmus bukása után *hosszú és fájdalmas folyamattal* kell számolnunk” (TOT. 588). Csakhogy Luxemburg nem erről beszél, nem a forradalom utániról, hanem a hatalom megragadásának módjáról: az erőszakról. Luxemburg szerint ugyanis a

²⁶⁷ Mesterházi Miklós utal arra, hogy ezzel Lukács mint a „spontaneitás elmélet kritikusa” – akaratan kívül – hozzájárult ahhoz a későbbi negatív képhez, ami a kommunista mozgalomban kialakult Luxemburgról. Lásd Mesterházi Miklós: *A messianizmus történetfilozófusa – Lukács György munkássága a húszas években*, Budapest, 1987. MTA Filozófiai Intézet – Lukács Archívum, 198–201. old.

forradalomnak demokratikus úton, a tömegek spontán megmozdulása következtében kell bekövetkeznie, akkor, amikor erre eljött az idő. Nem jakobinus módon, ahol csak „néhány pártvezér dirigál”, majd „mozgósítják a munkásság elitjét”, akik megtapsolják a vezérek beszédeit, és egyhangúan megszavazzák az előterjesztett javaslatokat. Ennek Luxemburg szerint beláthatatlan következményei lesznek.²⁶⁸

Rosa Luxemburg szerint – éppúgy, mint Gramsci szerint a *Forradalom a „Tőke” ellen* című művében²⁶⁹ – „a demokrácia felszámolása eltörloszolja minden szellemi gazdagság és haladás eleven forrását”, s ezért a demokráciát rögtön meg kell valósítani, mert a demokrácia „nem az ígért földjén kezdődik” – írja. A későbbiek ismeretében igen tanulságos a következő luxemburgi gondolat: „csak a kormány híveinek, csak a párt tagjainak szabadsága – legyenek bármily sokan is – nem szabadság. A szabadság mindig a másként gondolkodók szabadsága” (OF. 29). Központi gondolata ez a demokrataként gondolkodó Luxemburnak.

A társadalom és a politikai élet elbürokratizálódása, az erőszak állandósulása eredményezte azután a szocialista társadalmak versenyképtelenségét és leépülését.²⁷⁰ Luxemburnak – helyesen emeli ki Lukács – ezzel szemben az volt a véleménye, hogy „a valóban forradalmi elv kizárólag a tömegek elemi erejű spontaneitásában keresendő”. Lukács azonban most ezzel is vitatkozik, és jelentős szerepet szán ebben a történelmi folyamatban a tudatos, a párt által irányított praxisnak. Ösztönösség és tu-

²⁶⁸ Rosa Luxemburg: *Az orosz forradalom*, in: *Rosa Luxemburg és az orosz forradalom*, Budapest, 1982. ELTE, ÁJTK, Politikatudományi füzetek, 32. old. (A továbbiakban: OF.) E művet a volt szocialista országokban sokáig nem adták ki. Erről lásd írásmat: *Politische Demokratie in neuer Perspektive. Rosa Luxemburg und György Lukács' Auffassung von Demokratie*, in: *Die Freiheit der Andersdenkenden. Rosa Luxemburg und das Problem der Demokratie*, Hamburg, 1995. VSA-Verlag, 127–133. old.

²⁶⁹ Antonio Gramsci: *Politikai írások 1916–1926*, Budapest, 1985. Kossuth Könyvkiadó, 43–47. old.

²⁷⁰ Lukács nem ilyen engedékeny a másként gondolkodókkal szemben. Szerinte Rosa Luxemburg „szabadságot” akar biztosítani a munkásmozgalmak más „áramlatainak”, a menseviknek és az eszereknek, azaz a forradalom ellenségeinek (TOT. 597). Ezt Lukács helyteleníti. Szerinte „arra van szükség, hogy az állambatalmat minden körülmények között és minden eszközzel a proletariátus kezében tartsuk” (kiemelés Lukácstól – TOT. 599).

datosság itt merül fel konkrétan a történelemben, elméletileg pedig újból és újból Lukácsnál és Luxemburnál.²⁷¹

Lukács azzal fejezi be tanulmányát, hogy 1917 után, amikor az orosz forradalomról a bressaui börtönben ír, jelentősen megváltoztatta felfogását, és meggyőződhetett a „forradalomról vallott korábbi elképzeléseinek téves voltáról” (TOT. 601).

Lukácsnak ez a bírálata Rosa Luxemburgról mutatja azt a messianisztikus szektásságot, amellyel belevetette magát a politikai küzdelmekbe. Sokan – többek között Ernst Bloch, de saját apja is – szerették volna a húszas években visszatéríteni őt a tudomány fellegvárához, de ez a kísérletük már eredménytelen maradt. Lukács (egyelőre végképp) elkötelezte magát a politika mellett. Később, már – erre az időre visszaemlékezve – maga is árnyalta felfogását, és megtagadta szinte az egész *Történelem és osztálytudat*ot. A harmincas évek elején pedig esztétikai nézeteinek elmélyítésén kezdett el dolgozni.

3.1.5. Realizmus vagy avantgárd? A Brecht-vita

Amikor Lukács a harmincas évek elején Moszkvában, majd rövid ideig Berlinben élt, a Blum-tézisek vitája után újból visszatért az esztétika területére. Érdekes viszont, hogy általános filozófiai koncepciójának megfelelően, teljesen meg akarta újítani esztétikai felfogását, ami abból is látszik, hogy szinte nem is beszél fiatalkori, kantianus színezetű művészetfilozófiájáról, amelyet még Heidelbergben fogalmazott meg.²⁷² A kézirat egy példánya az ominózus heidelbergi bőröndből került elő, a

²⁷¹ Lásd erről Luciano Amodio bevezető tanulmányát: *Rosa Luxemburg. Scritti scelti*, Milano, 1963. Edizioni Avanti!, 5–17. old., valamint könyvét: *Commentario al primo Lukács*, Urbino, 1980. 4 Venti edizioni; és Elio Matassi: *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Nápoly, 1979. Guida Edizioni.

²⁷² Nem elemezzük itt most Lukács néhány húszas években született esztétikai, irodalomelméleti írását, amelyekben lényegében a Proletár Írók Oroszországi Egyesülete, a RAPP alapkoncepciója tükröződik. Eszerint a proletár irodalomnak a nagy klasszikus polgári irodalom tradícióját kell követnie, és el kell utasítania az újabb avantgárd törekvéseket.

másik példányát Lukács halála után saját, budapesti lakásában lelték fel. Hányatott sorsa volt *A regény elmélete* című 1916 körül inkább hegelianus ihletésű művének is.²⁷³ Mindkettőt halála után, 1975-ben adták ki.

Moszkvában, de Berlinben is fő célkitűzése már a marxi filozófia alkalmazása volt az esztétikára. Valószínű, hogy Lukács – tanulmányozva a szovjet filozófiai és esztétikai vitákat – a húszas évek közepén észlelte, hogy a fő és támogatandó irányzat a kommunista mozgalmon belül, az esztétika területén a realizmus lesz. Az esztétikum és a politikum minden kapcsolódási pontjára itt nem térhetünk ki, csak jelezzük, hogy Lukács a proletár írók, a RAPP programján kívül valószínűleg ismerte Alekszej Tolsztojnak 1927-es „monumentális realizmus”-féle elképzelését, Lunacsarszkijnak azt az írását, amely szerint csak a „balos” írók formalisták, avantgárdok. Mindez arra felé orientálta, hogy elfogadja a realizmust mint stílust, és mint alkotói módszert a művészetek területén, ami, ráadásul, nem is eshetett nehezére, hiszen ez személyes meggyőződésével, klasszikus irodalmi ízlésével nagymértékben találkozott.

Tudni kell azonban, hogy Lukács ezzel egy olyan általános politikai manőverbe futott bele, amit a filozófiában – éppen a népszerűsítéséért általa korábban bírált Buharin esetében – szigorúan elítélt. Arról van ugyanis szó, hogy a realizmus mint stílus és mint alkotói módszer elfogadtatásának célja, különösen a harmincas években a szovjet politika részéről éppen az volt, hogy olyan „népszerű”, „egyszerűen érthető”, „tisztá nyelvezetű” irodalmat, művészetet hozzanak létre, amely alkalmas volt az emberek tömeges tudatformálására, a tömegpropagandára. Igaz, hogy Lukács a harmincas években írt kritikáiban ezt olykor észlelte, és nem értett egyet vele, de értékítéletei ebből a korszakból, mindennek ellenére, meglehetősen vitathatóak.²⁷⁴ Igyekszik elkerülni az illusztratív, a „romantikus” művek dicséretét, de semmiképpen sem tudja elfogadni az akármely irányból is érkező avantgárdok „formai kísérleteit”. Még akkor

²⁷³ E korai esztétikai műveinek bírálatát lásd Szerdahelyi István: *Lukács György* című könyvében (id. kiad. 81–90. old.).

²⁷⁴ Lásd Lukács György: *Esztétikai írások* című idézett könyvének számos „kritikáját” (például Bogdanov: *Az első lány*, Klaus Neukrantz: *Weddingi barikádok*, *A proletár ifjúsági irodalomról* stb.).

sem, ha tudta, hogy számos „polgári avantgárd” író jutott el a szocialista realizmushoz, mint például Paul Éluard vagy Louis Aragon. A formai újításokat olyannyira elutasította, hogy szinte tudomást sem vesz a nagyszerű Vlagyimir Majakovszkijról. A kor egyik alapvető kérdése e téren valójában az volt, hogy mi a művészet új társadalmi (politikai?) funkciója ebben az új történelmi helyzetben. Lukács az esztétika területén most könnyen tudott igazodni a fennállóhoz.²⁷⁵

Lukács újabb ösztönzést kapott ahhoz, hogy egyre komolyabban foglalkozzon a realizmus kérdéseivel, amikor a Marx–Engels–Lenin Intézetben megismerte a marxi és engelsi filozófiát, és az utóbbitól átvette a „realizmus diadala”-konceptiót. A harmincas évek elején mind Moszkvában, mind Berlinben a realizmus kérdései foglalkoztatta. Bekapcsolódott a szovjet és német vitákba, amelyeknek az volt a céljuk, hogy specifikálják, mit is lehet a „realizmus” fogalmán érteni.

Az egyik ilyen vitapont éppen a riport-regény és a művészi ábrázolás kérdése körül folyt. Lukács néhány írásában éppen azt vizsgálja, mi is a tényleges viszony a riport és az ábrázolás között. A riportban, ami a „naturalizmus hamis objektivitását” fejezi ki, szerinte „mindenekelőtt az a fontos, hogy a megadott tények pontról pontra egyezzenek meg a valósággal”, míg a művészi ábrázolásnál inkább arról van szó, hogy abban „teljesen egyre megy, hogy hány részlet egyezik meg a téma alapjául szolgáló empirikus valósággal”, mert az az intenzív totalitás bemutatására törekszik.²⁷⁶ Az ábrázolás feladata a tipikus megjelenítése tipikus körülmények között, míg a riport-regény az egyediség szintjén megragad. A pártosságot úgy fogja fel, hogy az nem szolgálhatja a napi politikai érdekeket, de a valóság ábrázolásánál a tartalom és a forma egységével mégis be kell, hogy mutassa az objektív tényeket. „A realizmus igazi elmélete... magából a valóságból meríti a forma és a tartalom mércéjét. A nagy irodalom Homérosztól Gorkijig mindig is harc volt az emberi

²⁷⁵ Még Sziklai László a filozófus „teoretikus azonosulásáról”, „mélyen átélt és átgondolt szubjektív aktusról” beszél. Lásd Sziklai László: *Lukács György kommunista esztétikája*, in: Lukács György: *Esztétikai írások*, id. kiad. 7. old.

²⁷⁶ Lukács György: *Művészet és társadalom*, Budapest, 1969. Magvető Könyvkiadó, 102. old.

élet legfontosabb meghatározásainak intenzív, mély és gazdag visszaadásért: az élet meghódítása az ember számára a poézis eszközeivel.”²⁷⁷

Mindebben a meggyőződésében megerősítette őt Gorkijnak 1934-ben a szovjet írók I. kongresszusán elmondott beszéde, amely szinte előírta a művészek számára a realizmust, amit ezután követni kell. Az mutatja, hogy Lukács mégis megőrzött valamit korábbi felfogásából, hogy – szerintünk újból kissé naív módon – *A realizmus problémái* bevezetőjében összeköti (éppen ebben az időben!) a nagy realizmust a humanizmussal, mint amelyek „szerves egységet képeznek”. Az „emberi haladás nagy kérdéseit” vetik fel a realista művészek, amelyekkel szemben senki sem maradhat közömbös. Ennek a hitnek a jegyében fogalmaz úgy, hogy az esztétika megjelöli a művészet számára azt az utat, hogy „megvilágosítsa és vezesse az emberiséget”.

Ezen kijelentései ellenére, a kiélezett szovjet társadalmi-politikai légkörben mégsem akart közvetlenül beavatkozni az egyre élesedő irodalmi vitákba, gondolunk itt például a RAPP körüliekre. Figyelmét lekötötte a realizmusprobléma kifejtése, védelme és a történelmi regény kérdéséről készülő könyve. Akkor került újból a szovjet és a nemzetközi figyelem középpontjába, amikor kirobantotta az úgynevezett expresszionizmusvitát.²⁷⁸ Ezt a reagálást részéről az váltotta ki, hogy az egyik német expresszionista művész csatlakozott a fasizmushoz, amiből az akkori elemzők azt a következtetést vonták le, hogy „az expresszionizmus útja a fasizmushoz vezet”. Ráadásul egyre világosabbá vált, hogy közeli jó barátja, Anna Seghers, de Bertold Brecht sem akarja elfogadni azt a Lukács által is osztott álláspontot, hogy „csak egy realizmus” létezhet, az, amely a 19. századi realisták ábrázolási módszerét követi. Brecht álláspontja az volt, hogy a 19. századi realistákhoz képes a 20. században – figyelembe véve az irodalomban lezajló újító, innovatív formai megoldásokat is – teljesen meg kell újítani a realizmust akár úgy is, hogy az avantgárd irodalom bizonyos elemeit beemelik a realista irodalomba. Saját művészeti kísérleteit (például a „nyitott formát” vagy az „elidegenítési effek-

²⁷⁷ Lukács György: *Esztétikai írások*, id. kiad. 678. old.

²⁷⁸ Az expresszionizmusvita anyagát Illés László gyűjtötte egybe. Lásd: *Vita az expresszionizmusról*, Budapest, 1994. Lukács György Alapítvány kiadása.

tust”) mindenképpen meg szeretne volna őrizni a társadalomban lejátszódó események reális ábrázolása közben. Lukács számára viszont ezek a formai újdonságok a burzsoá dekadenciájának, az „antirealizmusnak” a megnyilvánulásai.²⁷⁹

Lukács úgy véli, hogy az expresszionisták „nem tudtak elszakadni az imperialista elődiség talajától, mert az imperialista burzsoázia ideológiai hanyatlásának kritikátlan és ellenállás nélküli résztvevői, sőt, néha napján úttörői voltak...”²⁸⁰ Lukácsnak ezt a megbélyegző álláspontját Hermann István is „egyoldalúnak” és „igazságtalannak” tartja, amit a magyar gondolkodó „elfogultságával” lehet magyarázni.

Ezzel Brecht és Lukács álláspontja igen messzire került egymástól.²⁸¹ A magyar esztéta ítéleteit semmi sem menti, de az is igaz, hogy moszkvai tartózkodása idején a magyar és a nemzetközi irodalomból nem minden jutott el Lukácshoz. Így nem ismert bizonyos műveket. Bertold Brechtet például 1933-ig folytatott tevékenysége alapján ítélte meg. Nem tudta, hogy 1939-ben Berlinben bemutatták a *Kurácsi mama* című darabját. A folyamatosságot hirdető filozófus nem mindig tudta (vagy nem mindig volt olyan helyzetben, hogy tudja) követni egy-egy filozófus (például Sartre) vagy egy-egy író (nevezetesen éppen Brecht) életútját. Ez értékítéletei megítélésén, amelyek olykor egyébként is igen előítéletesek voltak, nem változtat.

Életrajz magnószalagon című interjújában viszont Lukács hosszan beszél Brechthez való viszonyáról. Elbeszéli kettejük kapcsolatát berlini találkozásuktól egészen Brecht haláláig. „A dolog úgy áll, hogy az expresszionizmus-vitában kétségtelenül voltak ellentétek köztünk. Brecht

²⁷⁹ Bedeschi szerint Lukács „tudósi életpályájának talán a legmélyebb pontja az volt, amikor túlságosan egyszerű egyenlőjelet tett realizmus és szocializmus, antirealizmus és kapitalizmus között”. Lásd Giuseppe Bedeschi: *Introduzione a Lukács*, Roma–Bari, 1982. Editori Laterza, 114. old.

²⁸⁰ Lukács György: *Német realisták*, Budapest, 1955. Szikra, 378. old.

²⁸¹ Az olasz kutató Marzio Vacatello úgy ítéli meg, hogy Lukács a „csak egy realizmus”-koncepció következtében arra a téves következtetésre jut, hogy a „20. századi irodalmi avantgárd” olyan dekadens jelenség, amelyet nem lehet elfogadni. Marzio Vacatello: *Lukács da „Storia e coscienza di classe” al giudizio sulla cultura borghese*, Firenze, 1968. La Nuova Italia editrice, 104. old.

kétségkívül inkább szimpatizált az expresszionistákkal, mint velem. De a háború alatt – már nem tudom, melyik évben – találkoztunk egyszer Moszkvában. Ő egy ideig Dániában és Finnországban élt, onnan a Szovjetunióon keresztül utazott Amerikába. Moszkvában találkoztunk, és akkor Brecht egy kávéházban azt mondta nekem: »Nézzé, töméntelen ember van, aki mindenáron föl akar engem heccelni maga ellen, egészen biztos, hogy ugyanennyi van, aki magát akarja fölheccelni ellenem, ne menjünk bele ebbe.« A beszélgetés egészen humorosan végződött, mert megegyeztünk, hogy egy órával a békekötés után ebben és ebben a kávéházban Berlinben találkozni fogunk, úgyhogy mi Moszkvában egészen barátságosan váltunk el egymástól, annak ellenére, hogy én az expresszionizmus-vitában sok mindent kritizáltam.”²⁸² Elég „finom” kifejezése ez annak a támadásnak, amit Brecht munkásságával és személyével kapcsolatban ellene intézett. Az idős Lukács azonban itt egy önkritikus ízü, „irodalmi mulasztásáról” is beszél, azaz hogy „amikor rájöttem Brecht utolsó periódusának nagy jelentőségére, nem írtam erről egy cikket” (MÉ. 214–218). Arról van ugyanis szó, hogy „késői” drámáit, elsősorban a *Kurázi mamát*, „igen magasra értékelte”, amiről már *Az esztétikum sajátosságában* méltató szavakat ír. „Nagy művésznek és moralistának”, „jelentős költőnek és drámaírónak” nevezi, aki – bár a művészet érzelmi vonatkozásait visszafogottan akarja érvényesíteni műveiben, ha nem is az arisztotelészi katarzisznak, de az „elidegenítési effektus” drámai módszerének segítségével mégis nagy szerepet szán.”²⁸³

Ugyanez az értékítélet-változás mutatkozik meg nála az irodalmi avantgárd más képviselőivel szemben is. Tudvalevő, hogy ízléséhez – akár Croce esztétikájának esetében²⁸⁴ – legközelebb a 19. század nagy

²⁸² Brecht maga is válaszolt Lukácsnak, aminek nagy nemzetközi visszhangja lett. Írását időnként később is újra közzélték. Lásd Bertold Brecht: *Against Georg Lukács*, *New Left Review*, 1974. 84. sz. 39–54. old.

²⁸³ Olyan fontosnak tartja Brecht tételeinek részbeni elismerését és cáfolatát, hogy *Az esztétikum sajátosságából* a német drámaíróra vonatkozó részt felveszi *Adalékok az esztétika történetéhez* (Budapest, 1972. Magvető Kiadó, 456–460. old.) című („Fehér Ferenc elvtárs” által szerkesztett) kötetébe.

²⁸⁴ Croce esztétikai felfogását valószínűleg nem ismerte. Igaz, hogy *A történetírás elméletéről és történetéről* című művéről még 1915-ben írt egy recenziót. Az ész

művészei álltak, és nem tudott megbarátkozni a 20. század művészeti újításaival. Az *avantgárd ideológiai alapjai* című írásában összehasonlítja James Joyce fő művét, az *Ulysses*t és Thomas Mann *Charlotte Weimarban* című alkotását, kiemeli a két szerző közti „szellemi szintkülönbséget”, és azt, hogy a szabad, „önkényes” asszociációk Joyce-nál csak az írás egyszerű technikája, míg Mann-nál a „hagyományos epika” törvényei szerinti komponálási elv. Azt is kifejti, hogy az „igazi stílusát” egy műnek a világképe, a tartalma adja. Egy műalkotásnak pedig a konkrét témáját arra a kérdésre adott válasza határozza meg: „mi az ember?”.

Az avantgárd irodalomban hiányolja a történelmi látásmódot is. A „valóság likvidálását” látja abban, ahogyan megjelenik Joyce-nál Dublin, Kafkánál vagy éppen Musilnál az Osztrák–Magyar Monarchia: olyan másodlagos elemekké „silányulnak” itt a történelmi mozzanatok, amit Lukács nem tud elfogadni. Kafkát sokáig elutasította, mert benne látta megvalósulni az „allegorikus művészet prototípusát”, ami miatt nem tud igazán realista lenni. Később azonban elismeri, hogy Kafka jól fejezi ki a kapitalizmusban élő ember egzisztenciális szorongásait, ezért – kritikái ellenére – mégis „igazi művészek” nevezi. Proust, Joyce vagy Kafka műveivel kapcsolatos értéktételeit Bedeschi, finoman kifejezve, „erősen korlátozott értelmezésnek” tartja.²⁸⁵ Nem véletlenül, hiszen – ahogyan arra Giuseppe Prestipino is utal – régi barátjától, Blochtól is az avantgárdnak ez az értelmezése távolítja el.²⁸⁶ Leghevesebb kritikát mégis Theodor W. Adorno szegezi szembe Lukácsnak, amikor *Erpreßte Versöhnung* című írásában bírálja kontenutista esztétikáját, amely a forma szerepének eli-

trónfosztásában a „liberálisan mérsékelt irracionalistáról” beszél, akinél a „történelem művészetté lesz,...amelyben egy tisztán formalisztikusan felfogott tökéletesség intuícióval párosul, mint az alkotóképeségnek és az adekvát befogadóképességnek egyetlen szervével”. Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiad. 15–16. old. Lásd még Costantino Marco: *Il problema estetico nel primo '900 europeo: da Croce a Lukács*, Coscienza storica, 2003. 4. sz. 140. old. Marco szerint Lukács láthatólag nem ismerte sem Croce, sem Baumgarten esztétikáját.

²⁸⁵ Giuseppe Bedeschi: *Introduzione a Lukács*, id. kiad. 112. old.

²⁸⁶ Lásd: Giuseppe Prestipino: *Realismo e utopia, In memoria di Lukács e Bloch*, id. kiad. 506. old.

minálására irányul.²⁸⁷ Kifogásolja azt is, hogy Lukács – szerinte – túl közvetlen kapcsolatot épít ki a művészet és a valóság között a visszatükröződési elméletével, és ezzel a szubjektív és az objektív momentumok közti közvetítések rendszerét az ábrázolásból kiiktatja. Lukácsot erre az a „kincstári optimizmusa” vezérli Adorno szerint, amely révén a művészeti teremtés belső dialektikáját egy „esztétikán kívüli objektivizmus” oltárán áldozza fel. Még nagyobb az eltérés Adorno és Lukács között a realizmus kérdésében.²⁸⁸ Adorno kiindulópontja az autonóm individuum válsága, amelynek bemutatására – szerinte – már nem elegendő a hagyományos realizmus. Tudjuk viszont, hogy a sok bírálat ellenére, Lukács szinte egész élete végéig a realizmus gondolkörében mozgott, és irodalmi értékítéletein csak nagyon kevésbé tudott (vagy volt hajlandó) változtatni. Következetes életút az övé, még ha olykor (vagy éppen sok esetben) bírálható és bírálendő is.

1.3.6. Bibó és Lukács vitája a demokráciáról

A magyar politikai gondolkodás történetében csak kevés olyan alkalom volt a 20. században, amikor a – gyakran autoriter – államtól függetlenül, egymással versengve-vitázva kerülhettek felszínre az „uralkodó eszmék”. Sorrendben talán a szárszói találkozót, a Petőfi Kör vitáit, a Bibó-emlékkönyv összeállítását tarthatjuk ilyennek. Megítélésünk szerint ezen termékeny eszmecserék sorába tartozik az 1945–46-ös *demokráciavita*, amely Bibó Istvánnak a *Valóság* című folyóirat 1945. október–decemberi számában megjelent *A magyar demokrácia válsága* című írása kapcsán alakult ki. Maga a vita 1946 januárjában zajlott le, és még akkor megje-

²⁸⁷ Theodor W. Adorno írását lásd: *Lukács-recepció Nyugat-Európában*, id. kiad. 23–52. old. Ugyanitt lásd még: Leo Kofler tanulmányát: *Weder „Widerspiegelung” noch Abstraktion (Lukács oder Adorno)*, 53–82. old. A tiráról lásd még: Nicolas Tertulian: *Lukács, Adorno e la filosofia classica tedesca*, in: *Il marxismo della maturità di Lukács*, (szerk.: Guido Oldrini), Napoli, 1983. Prismi ed.

²⁸⁸ Lásd erről Nicolas Tertulian: *Lukács/Adorno – La riconciliazione impossibile*, in: *György Lukács nel centenario della nascita 1885–1985*, Urbino, 1986. QuattroVenti, 49–67. old.

lent, szintén a *Valóság* hasábjain.²⁸⁹ A vitában részt vett vitavezetőként Ortutay Gyula, valamint hozzászólóként Lukács György, Révai József, Horváth Zoltán, Keszthelyi Nándor, Koczás Gyula és Karácsony Sándor.

Olyan pillanat ez a magyar történelemben, amikor *elméletileg* több lehetőség is nyílt a társadalom további fejlődésére. Még nyitott volt a kérdés: vajon a koalíció közben vagy csak utána lehet a szocializmus felé haladni. Még nem dőlt el, hogy a koalíció négy pártja (a kommunista, a szociáldemokrata, a kisgazda és a nemzeti parasztpárt) közül melyik tesz szert hegemoniára. Még nem látszott tisztán, vannak-e sanda szándékok a jövőt illetően, s melyik álláspont az igazán realista, s melyikben több az illúzió. A politikai realizmusnak és az illúzióknak valamiféle keverékét mutatja a mai olvasó számára mind Bibó Istvánnak, mind a Moszkvából csak nemrég hazatért Lukács Györgynek, mint a vitában részt vevő és elméletileg leginkább felkészült két gondolkodónak az álláspontja. Paradox, de végtelenül igaz, amit Eörsi István állít: „kétségtelen, hogy a két rendkívüli intellektus vitája Bibó István szellemi győzelmével és mindkettőjük praktikus vereségével ért véget”.²⁹⁰ Nem fér kétség ahhoz sem, hogy a vitapartnerek (ahogyan Kelemen János írja egyik cikkében²⁹¹) egyértelműen demokráciapártiak voltak, még Lukács is, aki Bibótól lényegesen eltérő álláspontot képviselt. Mindkettőjük vereségét a történelem hozta magával, nem is sokkal a demokráciavita után.

A magyar demokrácia válsága rendkívül komplex mű, amely felmutatja Bibó István nemzetközi szintű politológiai elemző-képességét. Sokkal összetettebb írás, mint az 1946-os vitában és a róla azóta megjelent elemzésekben felszínre kerül. Olyan *mélyrétegei* vannak, amelyekből egyértel-

²⁸⁹ A vitáról eddig többen írtak. Közülük említsünk meg két tanulmányt: Nagy Endre: *A népfrontos népi demokrácia két alternatívája: Bibó és Lukács vitája 1946-ban a demokráciáról*, in: *Ideológia és demokrácia*, A Magyar Politikatudományi Társaság Évkönyve, 1984, Ambrus János: *Lukács és az átmeneti korszak problémái*, Kritika, 1984. 3. sz., stb.

²⁹⁰ Eörsi István: *Tünődések egy régi vitáról*, in: *Bibó emlékkönyv*, I. köt. 1991. Századvég, 311. old.

²⁹¹ Kelemen János: *Un dibattito sulla democrazia*, in: *Ungheria: isola o ponte?*, Cosenza, 1993. Ed. Periferia, 216. old.

műen kiderül: Bibó realistiként és persze bizonyos illúzióval elemezte az akkori magyar politikai helyzetet. Realizmusa a helyzet konkrét elemzésével áll összefüggésben, illúziói részben a kommunista párttal, részben az ország jövőjével kapcsolatosak. A társadalmi problémák iránti érzékenysége messze fölülmúlja a nagy elméleti összefüggésekre koncentráló filozófus Lukácsét. Tulajdonképpen Bibó annyival realistább Lukácsnál, hogy a *lehetőség szintjén* mindig számon tartja a társadalom diktatórikus eltorzulását, mégis vérbeli demokrataként reménykedik, hogy erre nem kerül sor. A lukácsi álláspontot nehezebb értelmezni, de végeredményben, ahogyan látni fogjuk, ő sem gondolta, hogy a demokrácia elfajulhat, hiszen a *Blum-tézisektől* fogva hitt és reménykedett a demokrácia és a szocializmus azonosíthatóságában.²⁹² Mindazonáltal Lukács, annak ellenére, hogy néha vállalt politikusi feladatot, nem volt politikusi, gyakorlati alkat, míg Bibó, jogászként és politológusként jobban átlátta a társadalom konkrét folyamatait. Ahogyan az olasz Bibó-kutató, Federigo Argentieri írja, Bibót végig jellemezte az „abszolút realizmus és a rendíthetetlen morális elvek ritka és értékes kombinációja”.²⁹³ És, tehetnénk hozzá – mint számtalan kortársát – bizonyos optimizmus, amely illúzióba csap át írásaiban. Mindez tükröződik e vitában.

A magyar totalitarizmus kialakulásának gyökerei

Sokszor idézik Bibó cikkének fő gondolatát: „A magyar demokrácia válságban van. Válságban van, mert félelemben él. Kétféle félelem gyötri: fél a proletárdiktatúrától, és fél a reakciótól. Tárgyi okok nem indokolják egyik félelmet sem.”²⁹⁴ A félelem pedig nem lehet egy demokratikus

²⁹² Lukács tulajdonképpen mindvégig valamiféle demokrácia híve volt. Ezzel kapcsolatosan lásd írásomat: *Lukács és a demokrácia*, Tiszatáj, 1985. 5. sz. 43–53. old.

²⁹³ Federigo Argentieri: *Presentazione*, in: *Miseria dei piccoli Stati dell'Europa orientale*, Bologna, 1994. Il Mulino, 6. old.

²⁹⁴ Bibó István: *Válogatott tanulmányok, 1945–1948*. II. köt. Magvető, 1986. 15. old. (A továbbiakban: VT.)

társadalom jellemzője. Ezért mondja, hogy a demokrácia válságban van. Persze a dolog sokkal bonyolultabb, hiszen néhány hónappal vagyunk csak túl (az akkori szóhasználatból élve) a felszabaduláson, amit Bibó úgy ítél meg, hogy az megnyitja az utat a „kedvező fejlődés” előtt (VT. 19), s félelem nélküli időszak és – ha következtetések vagyunk Bibó koncepciójához – demokrácia még nem is volt. A cikkben, a vitában ugyanis keveredik az új társadalmat jelölő „demokrácia”-fogalom és a hatalomgyakorlás technikáját leíró demokrácia kifejezés. A magyar társadalom tehát ekkor még *demokrácia nélküli demokrácia* volt, és Bibó is hol erről, hol arról beszél, de végeredményben a rendszer működésének válságát érti a demokrácia válságán. Számára a fő cél abban a helyzetben: feltárni a válság fő összetevőit, és ezzel hozzájárulni egy nyugodt, nagy „reformpolitika közös platformjának a kialakításához” (VT. 78). Rendkívül szimpatikus a mai olvasó számára Bibó *erkölcsi magatartása* a kérdés tárgyalásakor. *Konszenzuson alapuló demokráciát* akar: „a demokráciához a népnek tudatában kell lennie valaminek... annak, hogy a vezetők hatalma az ő beleegyezésén nyugszik” (VT. 50). A demokrácia a *közélet tisztaságát* is feltételezi: „Magyarország még nem jutott a demokratikus tisztánlátásnak arra a fokára, ahol a visszaélések közéleti tisztázása elemi követelmény. Még nem tanultuk meg azt, amit az igazán demokratikus országok már tudnak, míg a külső presztízsen épülő feudális szellemiség nem tud: azt, hogy egy országot nem a kipattant panamák, hanem az eltussolt panamák mocskolnak be” (VT. 69–70). Ma aktuális kérdés-e még, hogy vajon eljutunk-e valahára az „igazán demokratikus országoknak” erre a szintjére?

Bibó látta a különbséget az úgynevezett nyugati és a keleti demokráciák között. „A nyugati stílusú demokráciánál a hangsúly a játékszabályokon van: gondos, precíz jogalkalmazáson... a keleti, a kommunista atmoszférájú demokráciában a demokrácia mindenféle ellenfeleivel szemben való keménységen, ezeknek a demokrácia előnyeiből való kizárásán.” A demokrácia ez utóbbi szerint „harci állapot” (VT. 49–50). Bibó tisztában van vele, hogy „először kétségtelenül harc kell és csak azután játékszabály”, hiszen a nyugati demokráciák is így mentek keresztül ezeken a fokozatokon. „Minden nagy demokrácia történetének kiindulópontjánál forradalom áll” – mondja (VT. 50). A játékszabály és a harc

váltakozását nevezi a nyugati politológiai gondolkodás egyik klasszikusa, Antonio Gramsci mozgóháborúnak, illetve állóháborúnak.²⁹⁵

A magyar fejlődésben igazi forradalom nem állt az új társadalom kezdeténél, a végig nem harcolt mozgóháború keveredik a konszolidáció következtében beállt és megmerevedő állóháborúval. A helyzet bonyolultságát és részben válságát is ez okozza. A hatalomra törő pártoknak – ahogyan ezt részleteiben is elemezte Gramsci – teljesen más módszert kell követniük az állóháborúban, mint az oroszoknak az 1917-es mozgóháborújuk idején. Bibó átlátja, hogy a válság egyik tényezője az, hogy a kommunista pártban „elsorvadt az a politikában alapvető realitás-érzék, amely a pillanat mindig változó parancsait azonnal megragadni képes” (VT. 25). Helyesen ismeri fel Bibó a helyzet alapvető dilemmáját: úgy kell folytatni a társadalom megváltoztatását, hogy nincs forradalmi helyzet (VT. 54). A válságot ebben az állóháborúban kell megoldani, s Bibó optimista: a válságnak szerinte van *demokratikus* megoldása (VT. 70). Nem illúzió volt ez már akkor is? Hiszen itt volt a szovjet hadsereg. Bibó látta, hogy ez a válság egyik tényezője, amely egyrészt a tagállammá válás „rémhírét” kelti az emberekben, másrészt azt a „vágyképet” (nevezhetnénk akár illúzióknak, naivitásnak is), hogy felszabadítsa az öntudatos proletárokat (VT. 17).

Ennél lényegesebb veszélyt jelentett Bibó szerint a demokráciára a kommunista párttól való *politikai félelem* (VT. 21). Cikkének nagyobbik részében, ahogyan erre Révai József is utal a vitában, ezzel foglalkozik. Úgy véljük, hogy itt Bibó István a gyökerénél ragadja meg az alakulóban lévő, de még távolról sem explicit totalitarizmus legfontosabb jellemzőit. Nem véletlenül hozzák párhuzamba Bibó koncepcióját a totalitarizmus elemzésének kiváló képviselőjével, Hannah Arendttel.²⁹⁶ Felismeri

²⁹⁵ Antonio Gramsci: *Az új fejedelem*, Magyar Helikon, 1977. Lásd erről monográfiámat: *Gramsci politikai filozófiája*, id. kiad., 113–115. old.

²⁹⁶ Dénes Iván Zoltán: *A félelem megszelídítése*, in: *A hatalom humanizálása. Tanulmányok Bibó István életművéről*, Pécs, 1993. Tanulmány Kiadó.

ugyanis a kommunista párt tevékenységében a demokratikus módszerek legfőbb akadályát, a *kizárólagosságra való törekvést*.²⁹⁷

A helyzet helyes felmérésének, az egyedüli megoldásnak, minden eredménynek kisajátítása jellemző ekkor már a kommunista pártra. Mindezt pedig olyan módszerrel próbálják megvalósítani, amelyben elvált egymástól a szó és a tett (VT. 23). Bibó itt is helyesen utal arra, hogy „teljesen hiábavaló dolog szóbelileg leszögezni és ismételni a helyes irányvonalat, ha ugyanakkor a pártagitációban és -akcióban továbbra is fennmarad a *kizárólagosságnak és a direkt akciónak*, ha nem is az igénye, de az *atmoszférája*” (VT. 23). Ezért nevezheti Bibó teljes joggal *alcának* a kommunisták magántulajdon melletti állásfoglalását (VT. 45). A kommunistákkal szembeni félelmek oka konkrétan kettős: „az emberek túlnyomó többsége két okból fél leginkább a kommunistáktól: az egyik az, hogy senki nem mondja meg nekik pontosan és technikai részletezettséggel, hogy a szocialista társadalom a magántulajdon körét milyen területre korlátozza, és bizonyos egyenlőtlenséget jelentő, de termelőeszköznek nem minősülő magántulajdont, például családi házat milyen határig és milyen *konkrét jogtechnikai formák között* tesz lehetővé, a másik pedig az, hogy senki sem mutatja meg a közép- és kispolgári rétegek számára konkrét és az egyes embert érdeklő részleteiben a szocialista társadalomra való átmenet emberséges és elviselhető útját” (VT. 48).

A bekövetkező, a kistulajdont is érintő államosítás és a szocializmusra való átmenet egyáltalán nem humanista úton ment végbe nálunk. Bibó itt olyan ténybeli és pszichológiai jelenségeket tár fel, amelyek meghatározó jelentőségre tesznek szert a magyar totalitárius társadalom kiépülésében. Nem véletlenül beszél a „*torz forradalom*” lehetőségéről (VT. 22). A kommunisták szerint *elvi és nem reális politikát* folytatnak (VT. 32), aminek az alapja „a legnagyobb fokú *rugalmatlanság*” (VT. 24). Ez veszélyezteti azt a kényes egyensúlyt, amely a koalíció létrejöttével állt be, s amely a demokrácia lényegéhez tartozik. Az „*átfogó reformpolitikához*” erre az egyensúlyra van szükség a különböző hatalmi erőt képviselő csoportok, pártok, szervezetek között. A koalíció ugyanis csak „*kölcsönös*

²⁹⁷ A *kizárólagosság* elutasításáról lásd esszékötetemet: *A csend vége*, Szeged, 1991. A szerző kiadása.

engedékenységen és rugalmasságon” alapulhat (VT. 24). A kommunista pártot Bibó szerint nem jellemzi többé a „realitásérzék”, s ezért nagymértékben felelős a „politikai közgondolkodás eltorzulásáért” (VT. 33).

Szintén nagy realitásérzékről tesz tanúbizonyságot, amikor arról beszél, hogy a kommunista párt – a koalíció válsága esetén – „direkt akcióval” lépne fel (VT. 64). A cikk vitájában Lukács egykori barátja, Révai József meg is felel Bibónak: „Bibó szemünkre veti a direkt akció módszereit. Azt akarja, hogy mondjunk le a harcról. Erről nem mondunk le” (VT. 113). A kiutat ebből a válságos helyzetből Révai *csak harc útján* képzei el, és biztos benne, hogy e „támadásban” az értelmiség a kommunistákkal tart majd. Ez be is következett, igaz: Bibó nem követte őket. S ezzel függ össze a Lukács által „kényes kérdésnek” nevezett rendőrség problémája. Bibó itt azt a demokratikus álláspontot képviseli, hogy a rendőrségnek szakigazgatási ágnak kell lennie, s nem politikai jellegűnek, ahogyan azt a kommunisták szeretnék (VT. 41). Felveti a rendőri önkényeskedés kérdését, és elutasítja azt.

Igaz, ekkor Bibó is illúziókban él. Azzal a rendőrséggel szemben az emberi méltóságot hangsúlyozza mint fő erényt (VT. 42). Azt gondolja ugyanis, hogy „a kommunista párt tartja és őrzi szilárdan annak tudatát, hogy demokratikus átalakulás nem létezik a társadalmi erőviszonyok radikális megváltozása nélkül, és semmiféle demokratikus szabályt nem szabad arra kihasználni engedni, hogy a társadalmi erőviszonyoknak a demokrácia érdekével ellentétes változását fedezzük vele” (VT. 27). Ezt Bibó – mindenképpen naiv módon – alapelvnek, axiómának tartja. Meggyőződéssel mondja, hogy bár keskeny, de járható az ösvény a kommunisták és a parlamenti demokrácia között (VT. 26). Ez a jóhiszemű feltételezés nagymértékben befolyásolja a vitában részt vevők eltérő, de mégis, végeredményben, toleráns magatartását vele szemben.

Bibó, a politikai pszichológia és erkölcs mestere

Pedig rengeteg ellenpéldát is lát a társadalomban, amelyek a demokratikus kibontakozás gátjává válhatnak. Mesterien foglalja össze azt a közhangulatot, amely jellemzi a kort. Ennek középponti gondolata az,

hogy csak néhány hónappal a felszabadulás után a közvélemény „igen ingadozó” és a „bizakodás és a megijedés között” hánycódik (VT. 33). A bizakodást a remélt konszolidáció táplálja, a megijedést pedig igen sok tényező. A pozitív érzelmek általában háttérbe szorulnak a negatívokkal szemben, s a *félelem* központi szerepet játszik ebben.

Mitől is fél még az említettekén kívül a magyar közvélemény? A *megtorló intézkedésektől*. Lukács egyik fő kifogása a Bibó-féle elemzéssel szemben éppen az, hogy Bibó – bár „jól ismer bizonyos elterjedt tömeghangulatokat” – nem vizsgálja, hogy „jogosult-e ez a tömeghangulat”. S Lukács azt a képtelen dolgot veti fel, hogy „hát bizonyos tömeghangulatok, még ha nagyon elterjedtek is, magukban véve nem okvetlenül alapvető tények” (VT. 87–88). Egyébként is, „Bibó úgy számol minden tömeghangulattal, legyen annak tartalma bármilyen irreális, mint alapvető politikai ténynyel. Ennek következtében számos döntő kérdésben teljesen hamis, a valóságos élet tényeinek meg nem felelő szembeállításokhoz jut”. Bibó viszontválaszában sértődött, „mélyen megsértve” utasítja vissza a vádat azzal, hogy ő *reális pszichológiai tényekről* beszél (VT. 106). S ezt teljeséggel el is lehet fogadni. Lukács csak az *Ontológiában* fog eljutni ahhoz a gondolathoz, hogy az *emberi tényező*, a szubjektív faktor elemzésében a pszichológiai tényeket is megemlítsé. Ez jelenti majd akkor mostani fel fogásának önkritikáját.

Mert Bibónak igaza volt: a megtorlástól, például az *internálástól* való félelem képes volt befolyásolni az emberek magatartását, mégpedig abba az irányba, amit Bibó leírt: hogy ugyanis az akkor reakciónak számító réteg felé mozduljon el. Az embereket a reakció elleni harc maga is megfélemlíti, hát még ha büntetésekkel fenyegetik őket. Ennek alternatívája a biztonságos élet, amit a *kiszámíthatóság* jellemez, és ami Bibó számára egyedül elfogadható (VT. 31). Ugyanakkor Bibó azt mondja, hogy a régi, úri osztály tagjai ellen, amennyiben a demokráciát támadják, fel kell lépni. Ugyancsak határozottságot sürgetett a visszaélésekkel szemben, mert az ez irányban megmutatkozó tehetetlenség *demoralizál* (VT. 41). A társadalmi és politikai életben elszántságot kell mutatni a negatív jelenségekkel szemben, mert a „gyávaság a lehető legéletveszélyesebb álláspont” (VT. 53). Ezt a határozottságot azonban nem szabad átvinni az elégtételt keresők tevékenységére, akik csak a félelmet és a megriadtságot

ráplálják az emberekben (VT. 35). Különösen elítéli a „hivatalnoki reakció elleni fokozott büntetőakciókat, mert ennek egyértelműen céltudatos hatalmi politikai” színezete van (VT. 37). Félő ugyanis, hogy így a társadalom széles rétegeiben „az apátiának, a közönynek és az akaratbénaságnak olyan félelmetes fala” jön létre, amely meghatározza Magyarország további történetét.

E lélektani fejtegetések filozófiai szempontból nagyon figyelemre méltóak. Ha ugyanis igaz az a tétel, amit Hegel mond a *Szellem fenomenológiájában*, hogy a praxis nem más, mint a „szellem átmenetele a valóságba”, akkor bizonyos értelemben döntő az, hogy milyen az emberek pszichikai, morális, kulturális beállítódása. Éppen szellemiségük állapota jelenik meg – transzformálódva – cselekedeteikben. S ha az emberek félnek, megriadtak, s erre még okuk is van, akkor valószínű, hogy ez cselekedeteiket is befolyásolja.²⁹⁸ Az ok pedig mélyen gyökerezik, s ezt Bibó István tudta. Tudta és talán a legkoherensebben sikerült is megfogalmaznia, hogy Magyarország „szerencsétlen, ferde és kóros fejlődésű ország” (VT. 34), minthogy a történelmi eseményeink döntő többségét nem mi hajtottuk végre (VT. 39). Ebből egyértelműen az következik, hogy erősíteni kellene az ország „belső folytonosságát”, ami továbbá azt jelentené, hogy „saját talpunkra”, mondhatnánk „saját utunkra” kell állnunk, hogy politikánkat megint ne vágyálmok és rémképek vezéreljék, hanem a realitásérzék (VT. 73). Csak a *belső folytonosság* és az önmagához való *hűség* képes súlyt biztosítani az államoknak a nemzetközi életben.

További problémaként említi Bibó a demokrácia válságával kapcsolatosan azt a tényt, hogy a koalíciónak *nincs erkölce* (VT. 67). Szerinte e nélkül a koalíció nem lehet tartós, mert éppen a kiérlelt erkölcsi szabályok képesek biztosítani a koalíció összetartását. A *bizalmatlanság* uralja a magyar politikai életet: „így áll elő az a helyzet, hogy mindkét fél őszintén meg van győződve, hogy páratlan önmérsékletet tanúsít, ezzel szemben az ellenfélnek egyetlen szavát sem lehet biztosra vennie” (VT. 68). Nincs meg a felek között a *jóhiszeműség* sem. S ebben élenjár a köz-

²⁹⁸ Lásd a (szinte bármely) magyar politikai vezetés 1920 utáni stílusáról írt tanulmányomat: *A magyar politizálási technika és történeti gyökerei*, Létünk (Újvidék – Novi Sad), 2012. 3. sz. 9–19. old.

véleményt közvetlenül is befolyásoló *sajtó*. „Lehetetlen dolog, hogy sajtónk újból felvegye az átlátszó mellébeszélésnek, üres tajtékozásnak, sánda rágalmazásnak és hazug közhangulat alakításnak azt a stílusát, amely az összeomlás előtti utolsó évek sajtóját oly undorítóvá tette” (VT. 69). Lehetne-e azt kijelenteni, hogy Bibó a sajtónak, a médiának egyik fontos, a köztudatot manipulálni képes sajátosságát észlelte ekkor?

Bibó tehát egyértelműen a tiszta erkölcsöket kéri számon mindenkitől, és bízik benne, hogy morális kérdésekben is meg lehet egyezni. Az alapos és reális elemzést így toldja meg egy újabb illúzióval. Mint ahogyan azt gondolja, hogy meg lehet valósítani álmát, a *határolt és tervezett forradalmat* (VT. 53). Innen visszafelé ismerve az akkori helyzetet, valószínűleg nagy akaraterő kellett a részéről ahhoz, hogy higgyen ebben.

Lukács stílusa és vitapontjai

A Bibó-cikk vitája már akkor elkezdődött, amikor a cikk még meg sem jelent. Ahogyan arról a *Valóság* akkori szerkesztője, Szabó Zoltán a Bernben kiadott Bibó-válogatás előszavában beszámolt, a cikk korrektúrája eljutott Révai Józsefhez, aki reflexszerűen meg akarta akadályozni megjelenését, s mivel nem tudta elérni célját, Lukácsot kérte arra, mondjon véleményt a cikkről.²⁹⁹ Szabó Zoltán szerint éppen ezen a beszélgetésen javasolta Lukács, hogy a *Valóság* rendezzen nyilvános vitát a cikkről. Ezt ismertette a folyóirat következő száma. Evidens azonban, hogy itt nem egy leírt szöveg publikálásáról van szó, hanem az élőbeszéd alapján készült feljegyzésekről, ami a Lukács-válasz hitelességét némileg befolyásolja. Ugyanakkor igazolja azt a tézist, hogy a Moszkvából hazatérő Lukácsot a kommunista párt bizonyos tekintetben saját céljai propagálására és védelmére használta fel (ami nem is lehetett annyira ellenére).

Lukács alapvető gondolata jól reprodukálható, de a Bibó-cikk olvasása után, ami viszont rögtön meglepi az olvasót, az a lukácsi *frazéoló-*

²⁹⁹ A megjelenés körülményeiről lásd Szabó Zoltán: *Bibó Istvánról*, in: Bibó István Összegyűjtött munkái, I. köt. Bern, 1981. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, 15–18. old.

gia. Lukács ugyanis a kommunista szófordulatok szinte mindegyikét használja. Beszél az *éberségről*, az *összeesküvőkről*, a *suttogó propagandáról*, arról, hogy „az új magyar demokrácia...igazi harca ellenségeivel még csak most kezdődik”. Nem gondolt arra, hogy a harc célpontja nemsokára éppen ő lesz majd. A demokratikus bíróságok és ügyészség magatartását is kifogásolta, melyeknek a tevékenysége „felbátorítja az ellenforradalmárokat, hogy nyíltan lépjenek fel a demokrácia ellen” (VT. 85). Az ellenségkép kialakítása nem Lukács találmánya, de átvette és felhasználta azt, mert meggyőződése volt, hogy „a magyar demokrácia számára halálos veszedelem volna, ha az ellenforradalmárok, az összeesküvők, s siberek és a spekulánsok biztonságban érezhetnék magukat” (VT. 87).

A formai szempontokon, a nyelvi kifejezési módokon túl Lukács érdemi kifogásokkal is élt. Mindezt persze azzal az alapállással tette, amit hozzászólása legelején leszögezett, hogy ugyanis Bibó írása a demokrácia válságáról *jobboldali kritika* (VT. 84). Ez – ahogyan Eörsi István is emlékeztet rá – igen súlyos vádnak számított akkor, ezért Lukács – talán érezhette ennek súlyát – rögtön tompította is kijelentése élet. „Ezzel egyáltalán nem azt akarom állítani, hogy Bibó dr. szándékaiban és meggyőződésében jobboldali ember” – egészíti ki a jellemzést Lukács. Sőt, kijelenti, hogy Bibó szerint „a demokrácia híve”, aki „komolyan aggódik a magyar demokrácia sorsáért”. Ez az alapállás nagyban különbözik az igazi szektás kommunistákétól, és jellemző Lukácsra, aki minden esetben igyekezett azért finom megkülönböztetéseket is tenni. A stílusához tartozik, hogy miközben igen élesen bírálja Bibót, mert „karikatúrát rajzol a kommunista pártról” (VT. 92), és „eltorzítja a mai helyzet egész képét” (VT. 101), közben rendszeresen elismeri érdemeit. Arról beszél, hogy Bibó „helyesen látja a kérdés egyes oldalait”, „finoman és érzékenyen reagál” az eseményekre (VT. 94).

Egyik fő kifogása Bibó alapgondolatához, a *félelemhez* kapcsolódik. Úgy véli, hogy Bibó itt teljesen a tömegpszichológia hatása alá került, és a proletárdiktatúrától és a reakciótól való félelmet, azaz „teljesen heterogén szociális tartalmakat” egy nevezőre hoz, így az „a kép, amelyet ad, hamisra kell hogy váljék” (VT. 91). Való igaz, a kétfajta félelem nem ugyanaz, mégis tény, hogy léteztek és hatottak. Lukács szerint azonban a „félelem a

proletárdiktatúrától csak propagandaeredmény”, *fantom, rémkép* és nem is valóság (VT. 90).

E kijelentést az az *elméleti* tézis támasztaná alá, hogy a proletárdiktatúrának semminemű aktualitása sincs. Ez akkor igaz volt, egyetértett vele maga Bibó is, de Lukács itt nem veszi figyelembe – számunkra értelmezhetetlen módon – a társadalom fejlődésének irányát. Igazán hitt is ebben, vagy csak taktikai elemről van szó? Talán sohasem fogjuk megtudni. Egy biztos, számára az igazi veszélyt a reakció jelentette (VT. 91). S talán azért is, mert hallgatólagosan elutasítja Bibó megkülönböztetését fasizmus és reakció között, a reakcióval szemben egyértelműen machiavellisztikus: minden eszközt megengedhetőnek tart. Csak ebben az optikában lehet értelme annak, hogyan védi a vitában a rendőrség politikai szerepét. „Jogászai utópiának” nevezi a rendőrség szakigazgatási szervként való felfogását. Szerinte „a rendőrség a magyar demokrácia egyedüli szerve, mely akcióképes a demokrácia elleni összeesküvések, a demokrácia ellenségei ártalmatlanná tételében” (VT. 85). Lukács naivitása e téren szinte felülmúlhatatlan.³⁰⁰ Amellett is, hogy nem kívánjuk kétségbe vonni azt a veszélyt, amit bizonyos társadalmi elemek jobb- és baloldalon az akkori helyzetben jelentettek a demokrácia számára. S ilyen értelemben igaza van Lukácsnak: ténykérdés, hogy koncentrálódtak a reakció erői, csak hogy ennek okait Bibó volt képes igazán feltárni. Bibó azt mondja: „ma ott tartunk, hogy a reakció elleni harc módszereinek hatására fasisztákból, reakciósokból, reformerekből, búsmagyarokból és finom európaiakból a reakciónak egyetlen masszív tábora kovácsolódik össze, a kommunistáktól való félelem közös érzelmének jegyében” (VT. 37). Márpedig azt Lukács is elismeri Bibóról, hogy jól ismeri az „elterjedt tömeghangulatot” (VT. 87). S itt mindkettőjüknek igaza van. Bibónak abban, hogy az elterjedt közhangulatot a kommunisták módszerei váltották ki, Lukácsnak (és Bibónak) abban, hogy a „reakció ellen” harcolni kell. Csak hogy a *harcot* is különbözőképpen fogták fel. Bibó alkotmányos, jogi eszközökkel, a nyilvánosság bevonásával, mind a kisgazdapárt jobbszárnyával, mind a kommunista párt szektásaival szemben, Lukács

³⁰⁰ Ezt maga Lukács is elismeri, amikor 1969-ben számba veszi „sokesztendőös illúzióit”. Lásd Lukács György: *Curriculum vitae*, id. kiad. 378. old.

pedig – bár nem a direkt akció híve – mégis a kommunisták egyoldalú harcát folytatná „a tömegek megmozdulása vagy megmozdítása segítségével” (VT. 101), s nem hitt abban, hogy a párton belül a szektásoknak bármiféle befolyása lenne (VT. 93). A rábeszélést, a meggyőzést, egyszerűen a konszenzusra törekvést „üres utópiának” nevezi. Mindezen koncepciói revidálására majd csak újabb és újabb történelmi tapasztalatait követően kerít sort, 1968 után.

Bibó viszonzválasza

A vitában Bibó külön válaszolt Lukács hozzászólására. Ennek egyik fő pontja, hogy Magyarországon – Lukács véleményével szemben – nem zajlik „nagy társadalmi átalakulás” (VT. 105). Elismeri, hogy bizonyos változások a társadalmi struktúrában, a polgári és munkásosztály társadalmi erőviszonyaiban végbementek, de ezek nem jelentenek „forradalmi társadalmi változásokat”. Ezért számára semmi sem indokolja a rendőrség szerepének a megváltoztatását, a direkt akciók sürgetését. Bibó finom különbséget tesz válaszában a veszély és a félelem között. „A cikk a proletárdiktatúrát nem nagyobb veszélynek, hanem nagyobb félelemnek állítja. S ez meg is áll. Végsőleg az ellentétpárt az teszi egyenrangúvá, hogy a proletárdiktatúra oldalán a félelem, a reakció oldalán a reális veszély a nagyobb” (VT. 107). S ez utóbbiban tulajdonképpen meg is egyeznek Lukáccsal. Ugyanakkor Bibó nagy hangsúlyt helyez a „valóságos” demokráciára, nem a formálisra, hiszen ez utóbbi elősegíti az „eltorzult tradicionalizmus és eltorzult forradalmiság” keverékéből előállott fasizmus kialakulását. Míg a *valóságos demokrácián* egyértelműen a nyugati polgári demokráciát érti Bibó. Lukács ezzel bizonyára nem értett egyet, de az 1968-as csehszlovák eseményekre reagáló *Demokratisierung heute und morgen* című írásában – anélkül, hogy utalna erre a vitára – világosan ő is a társadalom, a mindennapi élet demokratizálásának az álláspontját képviseli majd. Azonban a vitában elhangzott többi hozzászólásra, elsősorban Révai Józsefére és Karácsony Sándoréra reagálva Bibó is engedményt tesz, és a nyugati demokráciákban már meghonosodott játékszabályok betartása helyett még egyszer hangsúlyozza, amit Lukács

is annyira fontosnak tartott, hogy ugyanis „az angolszász játékszabályoknak még nincsen értelme a mi demokráciánkban, itt harcra van szükség, ebben feltétlenül igazuk van a kommunistáknak” (VT. 117). Amit Bibó ajánl e mellé az, hogy ezt a harcot körültekintőbben, végiggondoltabban kell megvívni. S ez – ahogyan a későbbi magyar események mutatták – nem kis különbség.

A vita önkritikus utóélete

A demokráciavita nem zárult le 1946-ban, ahogyan azt Nagy Endre sugallja említett cikkében. A kérdés ugyanis újból és újból fölmerül, amikor mind Bibó, mind Lukács (sok esetben nem is utalva rá) visszatérnek e gondolatokhoz. S különösen 1948 után mindketten bizonyos önkritikával teszik ezt, miután szembesülnek a történelmi tényekkel és saját korábbi illúzióikkal.

Bibó egy ideig még tovább megy ezen az úton, és talán a vita hatására sok mindent elismer a kommunista párttal kapcsolatosan. A *magyar demokrácia mérlege* című 1946-os írásában némileg pozitívabban ítéli meg a kommunista pártot, mint a vitát kiváltó írásában. Ez a párt szerinte „a legaktívabb szerepet vállalta a magyar demokrácia megalapozása körül”. Itt megint keveredik a két demokráciafogalom, hiszen most is egyértelműen az új társadalomról beszél, s nem a kormányzás módjáról. Világosan kitűnik ez abból, amit közvetlenül ezután mond, amikor jellemzi a kommunista pártot. „Hogy ez így történt, annak legfőbb oka... a párt karaktere volt: az a különleges fegyelem, aszketikus önfeláldozás, nagyfokú támadó kedv, elméleti meghatározottság és hallatlan taktikai rugalmasság, amely a kommunista pártokat világszerte jellemzi” (VT. 140–141). Ez a jellemzés már számunkra, késői megfigyelők számára, igen figyelemreméltó és profetikus. Meglepő azonban az, hogy ekkor Bibó *rugalmasnak* tartja a pártot, igaz, csak taktikai vonatkozásban, s ezt meg is ismétli. Így ír: „Ha jellemezni akarjuk a kommunista párt személyi összetételét, akkor a kommunista párt élén néhány végsőig elszánt, feltétlenül bátor, huszonöt éven keresztül illegálításban, börtönben, emigrációban, a legsúlyosabb feltételek mellett meggyőződésük mellett

kitartó, a meggyőződés legizzóbb hevétől fűtött, nem mindig könnyen tárgyalóképes, de taktikai vonatkozásban igen nagy rugalmasságra képes embert találunk...” (VT. 141). Bibó tehát a politikai realizmust, a megértést, az empátiát a végsőkéig vitte el. Igaz, felismeri és megismétli a vita elmarasztaló oldalait is: a „nagyfokú harciasságot”, amelyben a „hangsúly a kádereken, a tisztogatáson, fegyelmezésen, ellenőrzésen, büntetésen, kérlelhetetlenségen van”. S ezek nem a demokratikus, hanem egyértelműen a *totális pártok* sajátosságai. Az *adott helyzetben* Bibó ezt elfogadta, mint olyat, amely az „egyetlen hatékony ellenerő” az „elkényelmesedéssel”, a demokratikus folyamat megakadásával szemben (VT. 143).

Akadémiai székfoglalójában, 1947-ben viszont két újabb veszélyre hívja fel a figyelmet: a *hatalomkoncentráció demoralizáló hatására* és az *elburokratizálódás* tényére. „Ebben az egész perspektívában az emberi szabadságnak olyan veszélye és az önkénynek olyan lehetősége rejlik, amit ma át sem látunk” (VT. 396). A következő események egyre világosabbá tették számára az önkényuralom jellegét, s ez fokozatosan elfordította őt „a népi demokráciától”, legalábbis annak rákosista inkarnációjától. Mindenesetre az eddigiekből is látszik, hogy Bibó fokozatosan jut el a politikai-társadalmi realitás elemzése során illúziói felszámolásáig.

Lukács útja ezzel szemben nagyobb törést mutat. Lukács ugyanis is mindvégig (a törést jelentő „Lukács-perig”) érvelt a „népi demokrácia” népfrontos elképzelése mellett. Ebből az alapállásából keletkeztek azok az írásai, amit 1947-ben *Irodalom és demokrácia* címmel tett közzé. E kötet íásaiban optimizmusa töretlen. „Minden utópizmus nélkül elmondhatjuk, hogy óriási perspektívák állnak az új demokrácia előtt”, amit újból és újból a *harccal* köt össze. Ehhez azonban „realisztikus, keménykezü, illúzió nélküli, demokratikus összpolitika kell, nemcsak a szorosan vett kultúra terén, hanem a politikában és a gazdaságban is.”³⁰¹ A formális demokrácia ismervének tartja a „játékszabályok” betartását, s helyette ideálnak (most is) a Szovjetuniót ajánlja. Önkritikus is annyiban, amennyiben azt írja, hogy a demokrácia eddig megvalósult formá-

³⁰¹ Lukács György: *Magyar irodalom – magyar kultúra*, Budapest, 1970. Gondolat, 318. old. (A továbbiakban: MI.)

ja még „távol áll a tökéletességtől” (MI. 341). Az angolok erre mondják: „understatement”.

A *magyar irodalom egysége* című írásában név szerint is kitér a Bibóval folytatott vitájára. Az irodalom kérdéseit tárgyalva ezt írja: „ebben az összefüggésben a legcélszerűbb talán megemlíteni az irodalmi viták lélektani akadályát, a félelem ideológiáját. Ez még ma is rendkívül el van terjedve... Mégis alig van társadalmilag elterjedt hangulat, amely objektíve annyira alaptalan volna, mint ez, amely lényegében annyira kifogás, kitérés lenne az igazi problémák komoly megragadásával szemben. Bibó István ismertté vált cikkében kifejezést adott ennek a hangulatnak” (MI. 339). Ezután viszont most azt írja, hogy „e mögött a hangulat mögött valóságos probléma is lappang”, nevezetesen az, hogy vannak, akik azt gondolják, hogy bármit „szabad hirdetni és terjeszteni”. Ez Lukács szerint tévedés, mert a legfontosabb mindig a „demokratikus éberség” és az „ideológiai harc”. Ez lesz – tehetnénk hozzá – az ő veszte is, amikor *Irodalom és demokrácia* című könyvéért megvádolják, és eltávolítják budapesti egyetemi katedrától és a nyilvánosságtól.

Érdekes megfigyelni, hogy 1948–49 után mind Bibó, mind Lukács elhallgatnak, szótlanul nézik, mivé lett az a demokrácia, amelyről vitatkoztak. Bibó esetében helyesen beszél Huszár Tibor „belső töréstől”³⁰², ami átvezet egy hosszú csönd után a Nagy Imre-kormányban vállalt államminiszteri funkcióba, majd a következetesen vállalt elzáratásba. Lukács, saját „megélt gondolkodása” szerint ezután „csak ideológus” marad, távol a politikától, hogy a Nagy Imre-kormány miniszteri pozícióját mégis elvállalja, majd Snagovba viszik. Kettejük útja mégis jelentősen elválik egymástól. Bibót és vele való vitáját visszaemlékezéseiben sehol sem említi. Próbál csak a filozófiára és az esztétikára koncentrálni.

³⁰² Huszár Tibor: *Bibó István – a gondolkodó, a politikus*, in: Bibó István. *Válogatott tanulmányok*, III. köt. Budapest, 1986. Magvető Könyvkiadó, 460. old.

3.2. Társadalmi lét és filozófiai antropológia

A demokráciavita, az *Irodalom és demokrácia* könyve körüli polémia újból érzékeltette vele, hogy igazi területe mégis az elméleti munka. Ezután próbálta jobban, hogy úgy mondjuk: szabadabban felfogni a társadalom és a benne élő ember mindennapi, esztétikai és ontológiai problémáit. Az „ötvenes évek” utáni munkásságára ez a megváltozott orientáció és (részben) hangnem a jellemző.

Folyamatosan figyelte elméleti munkájában azt, hogy az 1930-as évektől kezdve fokozatosan növekedett azoknak a tudományos értekezéseknek, könyveknek, tanulmányoknak a száma, amelyek az ember helyével foglalkoztak a társadalomban, a kozmoszban. Lukács újabb filozófiai, ontológiai fordulata, amely – némi előzmények után – főleg az 1960-as évekre tehető, valószínűleg azzal függött össze, hogy maga is észlelte a francia és elsősorban a német filozófiában ekkor megjelent ontológiai és antropológiai jellegű munkák megsokszorozódását. Polemizált is velük, de – szerintünk – részben el is szenvedte hatásukat.

Erre talán az a legjobb példa munkásságában, hogy már az 1950-es évek közepén megismerkedett Nicolai Hartmann munkáival, ami fontos felismerést eredményezett számára. Ezeket már fel is használta esztétikai munkáihoz. Valószínűbb, hogy Hartmannak *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* című, 1923-ban megjelent könyve még nagyobb hatást gyakorolt rá. Hartmann egyéb írásai, könyvei, amelyekben újból erőteljesen hangsúlyozódik az ontológiai problematika (például az 1935-ös *Zur Grundlegung der Ontologie* vagy a *Philosophie der Natur*) készíthették arra, hogy újból átgondolja – az esztétikán túl – az ontológia kérdéseit. Nem is beszélve Hartmannak *Teleologisches Denken* című művéről, amelynek számos elemét átvette az *Ontológiába*, tételszerűen idézve is belőle. Nem elhanyagolható az a befolyás sem, amit Theodor W. Adorno szigorú bírálatai váltottak ki benne, aki nemcsak azt mondta, hogy Lukács „feláldozta szellemét” a sztálinizmus oltárán,³⁰³ hanem szerinte

³⁰³ Adorno szerint Lukács – azzal, hogy túlon túl is hegelianus, amikor például a *Wider den missverständenen Realismus* című írásában a „reális lehetőség” fogalmának ad prioritást az „absztrakt realitással” szemben – ezzel a fennállóhoz való konformi-

ráadásul elméleti problémák is megfigyelhetők Lukácsnál. Például a totalitás fogalma olyan igényt támaszt a filozófiával szemben, ami szinte megoldhatatlan. Lukács tudta azt is, hogy a frankfurti iskola képviselői – akik felhasználták a *Történelem és osztálytudat* gondolatmenetét – azt a következtetést vonták le belőle, hogy az elidegenedés valamiféle „*condition humaine*”.³⁰⁴ Ezzel Lukács már nem értett egyet, így az *Ontológiának* van egy frankfurti iskola-ellenes éle is.³⁰⁵ Lukács egyébként egykori mesterére, Georg Simmelre is visszagondolhatott, akinek szociológiájában az egyik fontos kérdés így hangzott: „*Wie ist Gesellschaft möglich?*” Valószínű, hogy mindez jelentősen hozzájárulhatott sajátos, ontológiai bázisú, de a filozófiai antropológiát sem nélkülöző késői eszmerendszerének kidolgozásához.

3.2.1. A „lehetségessé vált ontológia”

A szakirodalomban gyakran elhangzik az a tény – Lukács ezt többször leírta és nyilatkozta is –, hogy a *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* a készülő, de végleges formában soha el nem készült *Etika* előzményeként jött létre. Célja egy „általános ontológia”, egy „minden létet felölelő, egységes ontológia” keretében megírni a társadalmi lét ontológiáját (Ont. III. 120). Ebben az általános ontológiában helyet kap – most már a *Történelem és osztálytudattól* eltérően – a szervetlen, a szerves lét és az ezeken felépülő társadalmi lét, valamint annak „különössége” (Ont. I. 19).

tást mondja ki. Lásd Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, 1963. Suhrkamp, 99. old. Az Adorno – Lukács-vitáról lásd még Tallár Ferenc: *Az immanencia ígézetében*, Magyar Filozófiai Szemle, 1985. 1–2. sz. 146–183. old.

³⁰⁴ Lukács ezt veti Heidegger szemére is: „Heidegger is ontológiailag abszolútnak és változtathatatlanul adott »condition humaine«-nek tekinti az elidegenült életnek ugyanezt a társadalmi valóságát” (Ont. I. 80).

³⁰⁵ Erre utal Hermann István: *Lukács György gondolatvilága* (id. kiad. 380–381. old.) című könyvében.

Ebben a késői filozófiai fő művében, melyet, töredékessége ellenére a 20. század egyik legjelentősebb filozófiai alkotásának tartunk,³⁰⁶ már első mondatában újból Marxra hivatkozik: „senki sem foglalkozott olyan átfogóan a társadalmi lét ontológiájával, mint Marx” (Ont. I. 17). Könyvében Lukács, szándéka szerint, „behatóan elemzi” majd a Marxhoz kapcsolódó módszereket és kategóriákat. Úgy véljük azonban, hogy az *Ontológia* nem Marx műveinek interpretációja, hanem itt, ahogyan más műveiben is „beszélgetőpartnere” (Yvon Bourdet kifejezésével élve: *interlocuteur*). Ezzel a művével Lukács valójában túl is megy Marxon és betetőzi addigi saját, autonóm jellegű filozófiáját.

Az „általános ontológiáról” ugyanis Marx kifejezetten nem beszél. Műveit sem lehet úgy interpretálni, hogy benne ez az általános szempont meglenne. A társadalmi lét kérdéseit, a gyakorlat szerepét természetesen Marx alaposan feldolgozta. Lukácsnak azonban – az igazából mindig háttérbe szorított – Engelshez kell most fordulnia, ha a természet kérdéseit is szeretné beemlíteni munkájába,³⁰⁷ amihez felhasználhatja még Nicolai Hartmann természet-értelmezését is. Olyan új szintézis jön így létre, amely – kiegészülve Lukács eddigi munkásságának ebbe a műbe való beemelésével – teljesen új koncepciót eredményez, a szerző szándékával talán nem is egyezően.

„Mostanáig – írja Lukács – nincs az ontológiának története” (Ont. I. 21). Ezt természetesen úgy érti, hogy Marxig, mert addig számos „tisztázatlanság” és „zavarosság” jellemezte az ontológiai kísérleteket. Természetesen ismeri Arisztotelész kiindulópontját is a *Metafizikából*, ahol az ógörög filozófus azt mondja: „a léttel, mint léttel kell kezdeni a filozófiát”³⁰⁸, de úgy ítéli meg, hogy a későbbi korokban számos tévút jellemezte az ontológiai kísérleteket. Ez elsősorban a hosszan elemzett „vallásos

³⁰⁶ Nicolas Tertulian ezt a művet Lukács „igazi filozófiai végrendeletének” nevezi. Lásd Nicolas Tertulian: *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, id. kiad. 47. old.

³⁰⁷ Lásd például azt, ahogyan – Lukács szerint – Engels „belemanőverezte magát” a ragadás tagadásának, illetve a „másként-lét” helytelen azonosításába (Ont. I. 218, vagy például 225).

³⁰⁸ Arisztotelésznek azonban mulhatatlan érdemei vannak az ontológiai probléma felvetésében, amikor azt írja: „Van egy tudomány, mely a létezőt, mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti”. Arisztotelész éppen

ontológia” esetében nyilvánvaló számára. Platón ettől némileg eltér, de éppen nála tűnik fel először az „ontológiai dualizmus”, amelynél egyik oldalon az „emberek világa”, a másikon „egy transzcendens világ” található. Lukács szerint azonban még Arisztotelész – mivel a szervetlen természetre is „kivetíti” a teleológiát – maga is ennek a „kétvilág-ontológiának a vonalán halad” (Ont. I. 26). Ettől a felfogástól igazából nem tud szabadulni a hellenizmusban sem az epikureizmus, sem a sztoicizmus.

A kereszténység alkotja meg azután az „igazán vallásos ontológia alapzatait”. „Új ontológiai szituációt” csak Kopernikusz, Kepler és Galilei teremtetek, Lukács szerint azzal, hogy „természettudományos megalapozottságú ontológiát” hoztak létre. Ezt azonban az újkori filozófiában felváltja az ismeretelmélet dominanciája. Berkeley és Kant például „ismeretelméletileg be akarják bizonyítani, miszerint az anyagi világról szerzett ismereteinknek nem tulajdoníthatunk ontológiai jelentőséget”. Ezzel függ össze Lukácsnak az egész *Ontológiára* vonatkozó fő megállapítása – és ezt valóban Marxtól veszi –, hogy „a kategóriák – létmeghatározások” („*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*”). Itt viszont, éppen ebből az alapállásából, újból kitér az „új típusú pozitivizmus” bírálatára, amely „mind határozottabban teszi túl magát a megismerés objektív igazságértékén” (Ont. I. 35). Bírálja a *Történeti fejezetekben* a pozitivizmust és ezzel együtt az egzisztencializmust. Ez utóbbit elsősorban a Heideggernél megtalálható – szerinte teljesen szubjektivistikus – ontológiája miatt. Szerinte Heidegger „nyíltan kimondja, hogy az embert (a konkrét létet) és csak az embert tekinti az ontológia kiindulópontjának” (Ont. I. 78). Ez lenne tehát a heideggeri fundamentálonológia alapja. Ezzel kapcsolatban el kell mondani, hogy Heidegger, munkássága különböző szakaszain a „létkérdés” különféle képpen jelenik meg.³⁰⁹ Lukács szerint viszont Heidegger ontológiája „csak az embereket és társadalmi viszonyait (sic!) veszi figyelembe”. Ezt azzal az érveléssel kifogásolja, és a maga szem-

ennek az „általában létezőnek” az „első okait” kutatja. Lásd Arisztotelész: *Metafizika*, (ford.: Halasy-Nagy József), Szeged, 2002. Lectum kiadó, 95. old. (1003a).

³⁰⁹ Igen tanulságosak azok az okfejtések, amelyeket Fehér M. István tesz a heideggeri fundamentálonológiával kapcsolatban. Lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger*, id. kiad., 69–72. old.

pontjából (mint aki általános ontológiát akar írni) igaza van: „a társadalmi létnek olyan ontológiáját vázolja tehát fel, amelyből mint irrelevánsak eltűnnek a természet összes önálló ontológiai problémái” (Ont. I. 79).

Lukács kiindulópontja az általános ontológia felvázolásához viszont a gyakorlat,³¹⁰ a mindennapi élet és gondolkodás. Ebben nem csak a *Feuerbach-tézisekre* támaszkodik majd, hanem (ebben is) Hartmann felfogására is. Ugyanis a német gondolkodó az ontológia fontos kiindulópontjának éppen a mindennapi életet tartja. Hiányolja viszont belőle a munka részletes elemzését, ráadásul Hartmann a munkát csak mint „morális elemet” vizsgálja (Ont. I. 154). Legfontosabbnak mégis azt a hibáját tekinti, hogy történelemfelfogásából hiányzik a genezis kérdésének a megértése. Ontológiai vonatkozásban Lukács szerint azért felettébb hibás a genezis problémájának a mellőzése, mert a „világ felépítésének ontológiai struktúrájában” a „létfokok összekötését” éppen a genezis alapján lehet csak megérteni (Ont. I. 157).

Marx mellett Lukács újból hosszan kitér Hegel filozófiájára, most a „hamis és igaz ontológia” meglétére. A logika és az ontológia viszonyának általános problémája kapcsán a kérdésfelvetések elvontságát kifogásolja, de elismeri, hogy Hegel a „tér-idő-anyag-mozgás komplexust jelölje meg valóban elsődlegesnek” (Ont. I. 193). Ugyanakkor egy alapvető kifogást emel vele szemben: „Hegelnél az igazi ontológiai összefüggések csak a logikai kategóriák formáiban jutnak megfelelő gondolati kifejezéshez, másrészt a logikai kategóriákat nem pusztán gondolati meghatározásoknak fogja fel, hanem úgy értelmezi őket, mint a valóság lényeges mozgásának dinamikus alkotóelemeit, mint lépcsőfokokat” (Ont. I. 199). Hegelnél igen nagyra tartja azt az „erős és átfogó valóságérzéklet”, amilyenre „talán Arisztotelész óta egyetlen gondolkodónál sem volt példa” (uo.). Kiemeli nála a történelem „önmagában dinamikus-folyamatszerűségét”, az „ellentmondásokban mozgó egyetemes történelmiség megismerésének” vágát.³¹¹ Lukács ennek kapcsán kijelenti, hogy mindebben Hegel látja

³¹⁰ A gyakorlatot egy helyen így határozza meg: „a gyakorlat olyan teleológiai aktus, amelynél a célkitűzés tárgyilag és időben megelőzi a megvalósulást” (Ont. I. 317).

³¹¹ Lukács éppen Hegel és Marx történetiség-konceptiója alapján vezeti be és elemzi hosszan az irreverzibilitás fogalmát (lásd például: Ont. III. 107–121). Ugyanerről Tóth

az „egyes személyek és a társadalomnak a szétválaszthatatlan kölcsönös vonatkozását” (Ont. I. 203). Hegelnél azt is helyesli, ahogyan a történet-filozófiában éppen azt hangsúlyozza, hogy az „ember elfordult azoknak a természeti viszonylatoknak a közvetlenségétől, amelyek az állati életet jellemzik”. Mindezt azonban Lukács szerint eltakarja a Hegel filozófiájában meglévő „torzulás”, azaz az „azonos szubjektum-objektum elmélet” (Ont. I. 205). Ennek azonban – Schellingtől eltérően – viszont nincs meg az a következménye a hegeli ontológiában, hogy a természetben is meglenne a szubjektivitás. „Hegel szerint a természetben nem létezik semmilyen hatékony szubjektív elv” (Ont. I. 207). Ugyanakkor nagy hibája, hogy nem veszi észre az evolúciót, a „történetiséget a természetben”. Nagyra értékeli viszont, hogy „felfedezte a munkában a teleológia ontológiailag valódi létezési formáját”. Lukács szerint ugyanis „a társadalmi lét valódi ontológiája lehetetlen a természeti kauzalitás és a munkateleológia helyes szembeállítása, konkrét dialektikus kölcsönös vonatkozásainak feltárása nélkül” (Ont. I. 226).

Hegel ontológiai kezdeményezései – kimutatott „hibái” ellenére – Lukács szerint „valóban úttörően eredetiek” (Ont. I. 234). A folyamatszerűsége túl, amit Lukács már a hegeli filozófia ontológiai irányú kidolgozása fontos elemének tartott, elsősorban a totalitás kategóriájára utal, mint olyan „extenzív egyetemességre”, amely „az összvalóság felépítésében megnyilvánuló alapstruktúra”, és mint ilyen, az ontológia kiépítéséhez alapvető és elengedhetetlen (Ont. I. 239). Igaz, hogy Lukácshoz képest „fordított sorrendben”, de Hegel végül is megfogalmazza ontológiájának „leglényegét”, azaz hogy „a valóság (a fogalom világa) az elsődleges, hogy ontológiailag a valóságból jutnak absztrakció segítségével a lényeghez” (Ont. I. 243). Hegelnél azonban egyik legjelentősebb módszertani felfedezését Lukács a „reflexiós meghatározások” (például a lényeg, jelenség, látszat, azonosság, különbözőség, szükségszerűség, véletlen stb. fogal-

mak) kifejtésében jelöli meg, amely majd lényeges szerepet kap az *Ontológia* második kötetében, a kategóriaelemzések során.³¹²

Hegelnek ez az ontológia szempontjából való bemutatása Lukács részéről újból alátámasztani látszik azt a koncepciókat, hogy Marxon kívül más orientációjú gondolkodók alapvető tételeit is felhasználta az *Ontológia* megfogalmazásakor.

Igaz, Hegel után mégis csak eljutott Marx „ontológiai alapelveinek” tárgyalásához, az *Ontológia Történeti fejezetekének* negyedik részében. Itt már a mottó is részben kapcsolódik Hegelhez, részben már Marx gondolatmenetét tükrözi: „a kategóriák a meghatározott lét formái, létezés-meghatározások” (Ont. I. 279). Ugyanakkor kimutatja már a gazdaságtan iránt érdeklődő fiatal Marx különbözőségét is Hegeltől, amennyiben ő a „társadalmi képződmény konkrét létszerű sajátosságának nevében ennek konkrét létszerű (ontológiai) vizsgálatát követeli” (Ont. I. 284). Ennek egyik fontos eleme a *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* című, Lukács által már 1930 után alaposan tanulmányozott könyvben kifejtett álláspontja, amelyben Marx „élesen állást foglalt a természet és a társadalom hagyományos, Feuerbachnál is fellelhető, szétválasztása ellen”. A természet és a társadalmi lét kapcsolatát, „anyagcseréjét” pedig a munka biztosítja, mint a társadalomontológia alapvető kategóriája. Azért is, mert a munka, „genetikusan kiindulópontja az ember emberré válásának”, ráadásul „képességei kialakulásának” is (Ont. I. 349). Így a „társadalmi lét szintjén még magasabban bontakozik ki a történelem, mégpedig abban a mértékben, ahogy a társadalmi kategóriák mindinkább eluralkodnak a pusztán szerves-természeti kategóriák fölött” (Ont. 354).

Ez pedig az elméletben azzal a következménnyel jár, hogy a „társadalmi lét ontológiájában bekövetkezett materialista fordulat, amelyet az ökonomia ontológiai elsőbbségének felfedezése hajtott végre” szűkséggéppen „materialista természet-ontológiát feltételez” (Ont. I. 288). Lukács tehát valóban a marxi tételhez kapcsolódik azért, hogy „a lét totalitásából” induljon ki. Ehhez fontosnak tartaná Lenin filozófiai kon-

³¹² Ehhez hozzá kell tenni azt is, hogy Hegelhez hasonlóan Hartmann szintén azt írja *Zur Grundlegung der Ontologie* című művében, hogy a filozófia nem más, mint „Kategorienlehre”.

cepciójának elmélyültebb tanulmányozását is, aki a „marxizmust a maga totalitásában akarja helyreállítani” (Ont. I. 300). Lukácsnak magának is ez lesz a kifejezett célja, de Marx továbbgondolása által jut el saját filozófiájához.

Visszaállítja ugyanis jogába az eszmei mozzanatot, amit a korábbi materializmus nem jelentőségének megfelelően kezelt, és létrehozott a társadalmi lét és társadalmi tudat között egy igazából nem is létező „hamis dualizmust” (Ont. I. 406). Ez a „metafizikai szembeállítás” – fejti ki Lukács Marxra hivatkozva saját felfogását – „szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez)” (Ont. I. 407). Lukács itt a korábbi filozófiákban felállított „hierarchikus viszonyt” bírálja. Ez lesz, az eszmei mozzanat mellett a „szubjektív tényező” filozófiájának a megteremtése Lukács gondolkodásában.

Lukács ekkor – még a XX. kongresszus hatása alatt – fogalmazza meg a „marxizmus reneszánszának” tervét. Ebben a történelmi pillanatban számára úgy tűnt, hogy eljött a történelmi pillanat arra, hogy a világhelyzet társadalom-történetileg is megváltozzék. Az *Ontológia* olasz fordítója, Alberto Scarponi szerint Lukács úgy vélte, „ontológiai feltételei is megvannak annak”, hogy az emberiség a lehetőségeit a maximálisan kihasználhassa.³¹³ Az ember ugyanis olyan „szubjektummá változott”, aki Lukács szerint lehetőségeit képes maximálisan kihasználni (Ont. III. 188–198). Talán ezért jött el a pillanata a „lehetővé vált ontológiának”?

3.2.2. Létezhet-e „embertelen antropológia”?

Sokan voltak és vannak, akik Lukácstól eltérően nem hittek az ember ilyen pozitív lehetőségeiben a 20. században. Tudják, hogy ha az ember a sok veszélyen túlkerült, amely (esetleg akár) életét is veszélyeztette, visz-

³¹³ Alberto Scarponi: *L'ontologia possibile*, Coscienza storica. Rivista di studi per una nuova tradizione, 1991. 1. sz. 116. old.

szafordul és számvetést készít arról, mi is volt jellemző a korra,³¹⁴ akkor elgondolkodhat azon, milyen „vérzivataros” korban is élt a 20. századi ember. A sokféle válaszlehetőség mellett arra a kérdésre, hogy „mi az ember?”, a kor történelmi, politikai és ideológiai jellegét tekintve egy biztos válasz látszik körvonalazódni: a 20. századból mind a valóságban, mind az elméletben *megtépázva került ki az ember és az ember fogalma*. Talán azért is merült fel oly gyakran kérdésként a létezés, és az embernek létezéséhez és a léthez való viszonya.

Lukács is érezhette a kornak bizonyos alapvonásait, és sajátos módon reagált rá. Mielőtt rátérnénk a lukácsi ontológia néhány vonatkozásának elemzésére, először szükségesnek látszik felvázolni azt az elméleti-filozófiai kontextust, amelybe Lukács maga – talán akaratlanul is – bekapcsolódott. Arról az elméleti polémiairól van szó, amely éppen a társadalmi lét és az ember fogalmával kapcsolatban alakult ki a 20. századi filozófiában a legkülönbözőbb orientációjú gondolkodók között.

Antropológiák és anti-antropológiák

A 20. század filozófiai szempontból úgy is jellemezhető lenne, hogy benne az egyik fő tendencia az ember, a szubjektum, a személyiség integritásának megkérdőjelezése, illetve elfogadása, állítása. A filozófiai antropológia elemei sok gondolkodónál, számtalan filozófiai iskolában megtalálhatóak, de ezzel párhuzamosan az ember filozófiai tagadása, kétségbevonása, válsága, sőt „halála” is teoretizálódik. Ennek az ellenté-

³¹⁴ Dante szavai az *Isteni Színjáték*ból (*Pokol*, I. 22-27.) Babits Mihály fordításából (amit Lukács ismert) szinte ma is érvényesek:

„És mint ki tengerről jött, sok veszéllyel
amint kiért lihegve, visszafordul,
még egyszer a vad vízen nézni széllyel,
úgy lelkem, még remegve borzalomtul
végignézett a kiállt úton újra,
mellyen még élve senkisémet jutott túl.”

tességnék a mentén tulajdonképpen rendszerbe lehet foglalni 20. századi filozófusokat, irányzatokat.

Például az 1930-as évektől kezdve, amikor Lukács Moszkvában, illetve Berlinben van, a francia *Esprit* című folyóirat köré gyűlt *perszonalisták* az ember, a személy elsőbbségét hirdetik az anyagi szükségszerűséggel szemben. Elutasítják mind a kollektívizmuson, mind az individualizmuson alapuló filozófiákat. Szerintük „létezni annyi, mint szeretni”.³¹⁵ Az ember Emmanuel Mounier szerint mindazonáltal nehezen meghatározható fogalom, és csak akkor leli meg önmagát, ha az Abszolútum, az Isten felé fordul.

A *neopozitívizmus* képviselői, a saját gondolati köreiken belül érthető módon, nem dolgoztak ki filozófiai antropológiát. Amíg a századelőn Bertrand Russell humanistaként az egyén helyét fontosnak tartotta a világban és a tudományban,³¹⁶ addig a neopozitívizmuson, különösen a Bécsi Körön belül megfigyelhető az antropológiai, etikai kérdések mellőzése, a szolipszizmus elfogadása azzal az indokkal, hogy ezek nem képezik a tudományos vizsgálat tárgyát. Ezt az álláspontot Lukács – ahogyan láttuk – sokszor bírálta is. Ez a tendencia érvényesül például Wittgenstein filozófiájában, ahol a *Tractatus*-ban a szubjektum határfogalom, a valóság határa. „Én vagyok az én világom” (5.63). „A gondolkodó, képzelő szubjektum – ilyen nincs” (5.631). „A szubjektum nem tartozik a világhoz, de ő a világ határa” (5.632). A neopozitívizmus ezzel tulajdonképpen nem foglal állást a szubjektum kérdésében, de úgy is lehetne fogalmazni, hogy végeredményben eliminálja, kiiktatja az ember-problematikát a filozófiából. Talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy ezzel az eljárással kiüresíti a filozófiát (megítélésünk szerint) legfőbb tartalmától, az embertől. Persze, ami még benne marad, nevezetesen a nyelv, a tudat problémája, még mindig az emberről szól, de már mégsem az ember egészéről.

Teljesen más a helyzet a *német filozófiai antropológiában*, hiszen a legkoherensebb 20. századi filozófiai antropológiát éppen Németország-

³¹⁵ A perszonalizmus ember koncepciójáról lásd tanulmányom: *Euroföderalizmus és perszonalista filozófia*, in: *Európai integráció – európai filozófia*, Ész – Élet – Egzisztencia VI. köt., Szeged, 1999. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány kiad., 266–276. old.

³¹⁶ Bertrand Russell: *Hatalom és egyén*, Budapest 1997. Kossuth.

ban dolgozták ki. Helyesebb lenne azt mondani, hogy „antropológiákat”, mert több is van belőlük. Elegendő itt csak felsorolni Arnold Gehlen,³¹⁷ Heinrich Rickert,³¹⁸ Max Scheler³¹⁹ és mások: Helmut Plessner, Wolfhart Pannenberg, Ernst Cassirer nevét, hogy számot vessünk azzal, hogy esetükben tulajdonképpen a 20. század legkomolyabb filozófiai antropológiai gondolkodásáról van szó. A német filozófiai antropológiában elsősorban az hangsúlyozódik, hogy az ember képes elszakadni (az állattól eltérően) természeti környezetétől, és képes szabad, „világra nyitott” lényként élni. Fontos jellemvonása az embernek, hogy értékteremtő és kultúrlény (Rickert), szellemmel rendelkező lény (Scheler). Ez a vonás még a hermeneutikában, például Gadamer-nél is megtalálható.

A vallásos (*neotomista*) antropológiákban a humanizmus kérdése szintén központi probléma. Jacques Maritain³²⁰ bírálja az antropocentrikus humanizmust, mint amely az ember és a kultúra tragédiáját hozta magával, és ezzel párhuzamosan ajánlja a teocentrikus humanizmust, amely képes megteremteni a keresztény kultúra új, pozitív korszakát, amelyben az ember kiteljesedhet.

A *strukturizmus*, az új objektivizmus egyes képviselői viszont egyenesen az „ember haláláról” beszélnek az 1950–60-as években. Michel Foucault szerint a klasszikus episztemében, a 17. század előtt, nem létezett „az ember” mint a tudomány tárgya. A fogalom a 18. században jelent meg, de ma, a strukturizmus megjelenésével újból eltűnőben van. Mivel az ember formák, rendszerek és „struktúrák összessége”, a szubjektum-ember eltűnt, s belőle csak az objektum-ember és a nyelv maradt meg, mint a tudomány tárgya.³²¹ Az antropológia, a másik jelentős struk-

³¹⁷ Arnold Gehlen: *Az ember*, Budapest, 1976. Gondolat Kiadó (Társadalomtudományi könyvtár).

³¹⁸ Heinrich Rickert: *Az emberi élet értelme a világban*. A filozófiai antropológia problémái, in: *A filozófia alapproblémái*, Budapest, 1987. Európa Könyvkiadó.

³¹⁹ Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban*, Budapest, 1995. Osiris.

³²⁰ Jacques Maritain: *Az igazi humanizmus*, Sárospatak–Budapest, 1996. Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény és a Szent István Társulat kiad.

³²¹ Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966. Magyar nyelvű kiadása: *A szavak és a dolgok*, Budapest, 2000. Osiris Kiadó, 267. old.

turalista, Claude Lévi-Strauss szerint nem lehet történeti vagy szubjektív jellegű kutatás tárgya, hanem csak a struktúrák kimutatása, mert az ember maga sem elsősorban történeti, hanem időtlen és tudattalan lény.

A posztmodernben Jean-Francois Lyotard a nagy elbeszélések végét teoretizálja, s ezzel együtt az ideológiák, az emberi tapasztalat narratív koncepciójának és a racionális szubjektumnak a végét. Szerinte sem az Énnak, sem a kultúrának nincs saját egysége. El kell utasítani a nyugati kultúrának azt az igényét, hogy törekszik az egységre, az univerzalitásra és az integrációra. A tudat és a *cogito* sem lehet az Én megteremtője. A hiperindusztrializáció nem teremt hipermodern társadalmat, ellenkezőleg: a technikai és kulturális világ felbomlását eredményezi. A posztmodern ember így a globalizmus terméke lesz. A globális világ pedig az a termelési mód, amely relativizál minden nemzetet, és behatolva a szellem, a morál szférájába, minden addigi értéket instabillá tesz, és egyúttal át is értékeli.³²² Akárhogyan is ítéljük meg, mégis ennek a folyamatnak a végén jut el Francis Fukuyama oda, hogy a történelem végéről és az „utolsó emberről” ír tanulmányokat és könyvet az 1980–90-es években.

A filozófiai antropológia kérdései tehát szinte az egész 20. századon végighúzóódó problematika volt. Néhányat közülük részletesen is elemezzünk, hogy világossá váljék: Lukács éppen ezekbe a vitákba kapcsolódott be saját, önálló filozófiájával.

Sartre polémiaja a „pánobjektivizmussal”

Kiindulópontként válasszuk Sartre-nak az eddigiektől részben eltérő vitáját az úgynevezett „pánobjektivisták” „negatív antropológiájával”. A 20. század első felében a „szovjet marxizmuson” belül meggyökeresedett a mechanikus materialista világszemlélet, amely mindent az objektív viszonyok determináló hatására visz vissza. Ennek a tendenciának egyik

³²² A globalizációs elméletekről lásd tanulmányomat: *Az instabilitás politikafilozófiai kihívásai*, in: *Közösség és instabilitás*, (szerk. Karikó Sándor), Budapest, 2008. Gondolat Kiadó. Lásd még könyvemet: *Az instabilitás kora. Tanulmányok múltból, jelenről, jövőről*, Szeged, 2014. Belvedere – Meridionale Kiadó.

ellentmondásos, de jellegzetes és sok vonatkozásban kiváló képviselője – ahogy láttuk – Buharin volt, aki nagy műveltsége ellenére olyan filozófiai *Kézikönyvet* írt, amely szerint a világon csak szükségszerűség létezik, minden teljesen meghatározott, véletlen a társadalomban nem is lehetséges. Az embert nagyon finoman szerkesztett gépnek nevezi. A szubjektum szerepét ezzel tulajdonképpen a minimálisra csökkentette. Később majd ezt a könyvet használja fel Sztálin saját „filozófiája” kidolgozásához, amelyben viszont valóban és teljesen háttérbe szorul az ember a társadalmi-történelmi erőterben.

Éppen ez a kérdés az, amely most kissé nagyobb figyelmet érdemel részünkről. Jean-Paul Sartre az 1960-ban közzétett *Dialektikus ész kritikája* című művében beszél a marxizmus és a 20. századi értelmiségiek viszonyáról. Azt mondja, hogy a kezdetben dinamikusnak mutarkozó marxista filozófia „megállt”, és miután magához vonzotta az értelmiség jelentős részét, magára hagyta őket.³²³ Sartre célja ebben a helyzetben az, hogy az egzisztencializmus ember felfogásával kiegészítse a marxizmust, amely szerinte „az egyedüli lehetséges antropológia” lesz (S. 275). Bírálja viszont a marxizmus akkori változatát, amit Lukács György által képviselt filozófiában vél feltalálni. Szerinte ugyanis ez az *idealista marxizmus* „a legkönnyebb magyarázatot választja: az embert teljességgel meghatározzák a készen talált körülmények, vagyis végeredményben a gazdasági feltételek, így az nem más, mint passzív termék, feltételes reflexek összessége” (S. 182). Ezzel kapcsolatban írja a következőket: „A marxizmus embertelen antropológiává fog fajulni, ha saját alapjaként nem integrálja magát az embert” (S. 279). Figyelemre méltó megállapítás ez, hiszen – ahogy mondja – „a jelenkori marxizmusnak van egy nagy fogyatékössága, nevezetesen... hogy hiányzik (belőle) az emberi valóság megértése” (S. 278).

³²³ 9. Jean-Paul Sartre: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásából*, Budapest, 1976. Gondolat Kiadó, 115–116. old. (A későbbiekben: S.) Sartre antropológiai felfogásáról lásd Pierre Verstraeten és Christina Howells tanulmányait a *Sartre: itinéraires, confrontations* című kötetben, Paris, 1993. Université Paris X. kiadása. Sartre-nak Husserlhez és Heideggerhez való viszonyáról lásd Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, 1993. Grasset. Sartre monográfiát tett közzé Juliette Simont: *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris–Bruxelles, 1998. De Boeck kiadó. Figyelemre méltó e tekintetben Gabriella Farina tevékenysége is.

Az embernek ez a kirekesztése, „kiűzetése” hozta magával az egzisztencializmus Sartre-féle teoretizálását.

Ezzel a sartre-i eszmefuttatással kapcsolatban három megjegyzést kívánunk tenni. Az egyik az *embertelen antropológia* fogalmával kapcsolatos. Paradox megfogalmazás ez, hiszen az antropológia vagy „emberies”, vagy semmilyen. Lényegi tartalmától üresítené ki a fogalmat az, aki megfosztaná „emberies” vonásaitól az antropológiát. Sartre viszont úgy látja, hogy a marxizmusban ugyan lehet ilyen vonás, csak éppen a legfontosabb hiányzik belőle, az „emberi realitás” megértése. Persze Sartre kifogása nemcsak a marxizmussal (különösen annak „pánobjektivista”, úgynevezett „marxista–leninista” változatával) szemben érvényesíthető, hanem meggondolandó, hogy nem alkalmazható-e ez azokra a 20. századi filozófusokra is, akik teljesen más megfontolásból, de maguk is elvetik az ember fogalmát, vagy hirdetik annak „halálát”. A második megjegyzésünk éppen az „emberi realitás” fogalommal kapcsolatos. Ahogyan már láttuk is, Sartre-nak ez a kategóriája a Heidegger-féle „*Dasein*” francia fordítása, ami a sartre-i filozófia alapfogalma lesz. Kérdés, vajon ugyanarról a fogalomról van-e szó a „*Dasein*” és a „*réalité humaine*” esetében? Valószínűleg nem. S végül nagyon jellemzőnek tartjuk, ahogyan Sartre Lukácsot értelmezi. Többször is helyesli Lukácsnak a megmerevedett marxizmussal, a „voluntarista idealizmussal” (S. 122) szembeni, 1960-as évek végi polémiáját, de magát Lukácsot is idealistának tartja. Sartre ezt mondja: „két módon lehet idealizmusba esni: egyrészt, ha feloldjuk a valóságot a szubjektivitásba, másrészt pedig, ha az objektivitás érdekében tagadunk minden valóságos szubjektivitást” (S. 128). Lukácsot az utóbiba sorolja, és több írásában is „pánobjektivistának” nevezi.

Lukács védi saját álláspontját, és nem fogadja el a „pánobjektivizmus” vádját azzal, hogy „a marxizmus visszanyúl az emberi cselekvés anyagi alapjaihoz... amikor azonban felfedi ezeket az objektív történelmi törvényszerűségeket, semmiképpen sem tagadja a szubjektivitás szerepét a történelemben: csak megállapítja igazi helyét a természet és a társadalom fejlődési folyamatának objektív összefüggésének egészében”.³²⁴ Sart-

³²⁴ Lukács György: *A polgári filozófia válsága*, id. kiad. 162. old. (A továbbiakban: PFV.)

re viszont megjegyzi, hogy Lukács nem veszi figyelembe, hogy szerinte a történelmi materializmus a történelem „egyetlen helytálló értelmezése”, és hogy az egzisztencializmus viszont a valóság „egyetlen konkrét megközelítési módja” (S. 115). Lukácsot bírálva mondja, hogy „korántsem akarjuk, mint nagyon is gyakran állították, »visszaállítani az irracionális jogait«, hanem éppen ellenkezőleg, ezen a filozófián belül egy „konkrét antropológiát” kíván létrehozni (S. 181). Az egzisztencializmus pedig Sartre szerint maga antropológia (S. 268), aminek feladata „az élő ember megismerése” (S. 281).

Látni fogjuk, hogy a késői Lukács – éppen a sartre-i egzisztencializmus bírálata során, valamint saját filozófiai fejlődésének köszönhetően – álláspontja jelentős változáson ment keresztül. A *társadalmi lét ontológiájában*, valamint a *Demokratizálás jelene és jövője* című írásában sokat foglalkozik a szubjektív tényező kérdésével, amit – természetesen a társadalmi léttel összefüggésben – „olykor döntő tényezőnek” tart a történelemben.

Gramsci filozófiai antropológiája

A Sartre-féle álláspont azért sem jogos teljesen a 20. századi marxizmus-sal szemben általában, mert ekkor már ismernie kellett volna a másik jelentős „nyugati marxistának”, Antonio Gramscinak a filozófiai koncepcióját. Ennek pedig egyik legfontosabb eleme filozófiai antropológiája. Gramsci a *Börtönfüzetekben* ezt írja: „az ember nem fogható fel másképpen, csak mint történetileg meghatározott ember, vagyis hogy bizonyos körülmények közepette, valamilyen meghatározott társadalmi egészben vagy társadalmi viszonyok összességében fejlődött ki és él”.³²⁵ Ezzel Gramsci csatlakozik az ember történeti-társadalmi meghatározottságát hangsúlyozó koncepciókhoz. Ugyanakkor a „Mi az ember?” kérdésére ezt a választ adja: „Ez a filozófia első és legfőbb kérdése... Ha jól meggondoljuk, rájövünk, hogy e kérdés felvetésével – mi az ember? – tulaj-

³²⁵ Antonio Gramsci: *Filozófiai írások*, Budapest, 1970. Kossuth Könyvkiadó, 330. old. (A továbbiakban: G.)

donképpen azt kérdezzük, mivé lehet az ember, vagyis hogy az ember uralkodhatik-e a saját sorsán, kialakíthatja-e, megteremtheti-e a maga életét” (G. 76). Erre a kérdésre maga így válaszol. „Az ember ebben az értelemben konkrét akarat, vagyis az elvont akarat vagy életimpulzus tényleges alkalmazása a konkrét eszközökre, amelyek ezt az akaratot megvalósítják. Maga teremti meg saját személyiségét azzal, hogy 1. meghatározott és konkrét (»ésszerű«) irányba tereli életimpulzusát vagy akaratát, 2. felderíti azokat az eszközöket, amelyek ezt az akaratot konkrétá és meghatározottá, nem-önkényessé teszi, 3. elősegíti azon konkrét feltételek összességének a módosulását, amelyek ezt az akaratot – képességének korlátai között és a leggyümölcsözőbb formában – realizálják” (G. 87).

Majd visszatér alapkérdésére: „Mi az ember?”. Erre most így válaszol: „az a kérdés, hogy mi az ember, mindig az ún. »emberi természet«, és egyben az ún. »általában vett ember« problémája, vagyis azt a törekvést rejtí magában, hogy megteremtsenek egy embertudományt (egy filozófiát), amely egy kezdetben »egységes« fogalomból indul ki, egy absztrakcióból, amely az egész »emberit« képes magában foglalni” (G. 81). Gramsci ezzel kapcsolatban bírálja a naturalisztikus antropológiákat: „a filozófia nem redukálható naturalisztikus »antropológiára«, azaz az emberi nem egysége nem az ember »biológiai« természetéből adódik, a történelemben számottevő emberi különbségek nem biológiai jellegűek”. Bírálja a szellemi alapú, szellemtudományi antropológiai felfogásokat is: „A »gondolkodási képesség« vagy a »szellem« sem hozott létre egységet, s nem ismerhető el egységesítő ténynek, mert csak formális, kategória-jellegű fogalom. Nem a »gondolkodás«, hanem az, amit valóságosan gondolnak, egyesíti vagy különbözteti meg az embereket” (G. 82).

Ami elfogadható számára, az a marxi formula, kissé továbbgondolva. Az alapkérdésre „a legkielégítőbb válasz az, hogy az »emberi természet« a »társadalmi viszonyok összessége«, mert magában foglalja a levés gondolatát: az ember lesz, válik valamivé, állandóan változik a társadalmi viszonyok változásával” (G. uo.). Gramsci felhasználja, tehát, a marxi formulát, de dinamizálja azt, és a lehetőség fogalmával kapcsolja össze: „a lehetőség »szabadságot« jelent” – mondja. „A szabadság mértéke beépül az ember fogalmába... az objektív feltételek megléte, a lehetőség vagy

szabadság még nem elegendő: »ismernünk« kell őket és tudnunk kell élni velük» (G. 87).

Végeredményben Gramsci ember-konceptiójának társadalmi jellegű kiindulópontját kiegészíti az individualitás jogának az elismerésével. „Az embert úgy kell felfognunk, mint történeti blokkját részint merőben individuális és szubjektív, részint olyan tömeg-jellegű és objektív vagy anyagi elemeknek, amelyekkel az individuum aktív viszonyban van» (G. 87–88). Az olasz filozófus tehát maga teljesíti azt az igényt, amelyet Sartre állít fel egy teljes filozófiai antropológia létrehozásával kapcsolatban. Mindez azonban Gramsci műveinek késői közzététele miatt, valamint azért, mert Sartre talán csak igen kevésbé (vagy egyáltalán nem) ismerhette Gramsci filozófiáját, akkor még nem terjedt el az európai filozófiai közvéleményben. A rendelkezésünkre álló bizonyítékok szerint az olasz filozófus munkásságát valójában Lukács sem ismerte, bár olaszországi előadókörútján valószínűleg beszéltek róla neki.

Heidegger levele a humanizmusról

A filozófiai antropológia kérdéseiről pedig tovább folyt a vita a 20. század közepén. Ezeknek a vitáknak a gerjesztői sok esetben az egzisztencialista filozófusok voltak. Az egyik legfőbb vitát Heidegger *Levél a „humanizmusról”* című, Jean Beaufret-hez 1946 őszén küldött levele váltotta ki.

Ebben Heidegger, a Beaufret által feltett kérdés kapcsán, azaz: *Comment redonner un sens au mot: „Humanisme”?*, vitába száll Sartre felfogásával, aki az egzisztencializmust humanizmusként definiálta. Heidegger szerint a „humanizmus a következő: arról töprengeni és gondoskodni, hogy az ember ember legyen, ne pedig nem-emberi, *’inhumain’* (un-menschlich), azaz lényegén kívüli. Dehát miben is áll az ember embersége? Lényegében rejlik.”³²⁶ Heidegger itt felveti az „embertelenség” kérdését, mint olyan félelmet, amely a humanistákat jellemezné, akik –

³²⁶ Martin Heidegger: „...Költőien lakozik az ember...”, *Válogatott írások*, Budapest–Szeged, 1994. T-Twins Kiadó/Pompei, 123. old. (A továbbiakban: H.)

szerinte – törekednek elkerülni a „nem-emberi” jelzőt. Ezek a humanisták azután Heidegger szerint igyekeznek megragadni az emberi lényegget, erre visszavezetni mindent, melynek segítségével megőrizhető lenne a humanizmus, az emberiség.

Heidegger ezzel kapcsolatban felveti, hogy a humanizmus kifejezés már az antikvitásban is felmerült, s a görög *paideia* fogalmát fordították latinra *humanitasként*. Heidegger teljes mértékben elhatárolja magát a humanizmus fogalmától, és bírálja is azokat a filozófiákat és filozófusokat, amelyek, illetve akik elfogadják e fogalom használatát. Ezek közül megemlíti a marxi humanizmust, a Sartre-féle filozófiát és a kereszténység humanizmusát, amelyek „egyeznek abban, hogy a *homo humanus humanitasát* a természet, a történelem, a világ, a világalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel határozzák meg” (H. 125). Heidegger azonosítja a humanizmust a meghaladni kívánt metafizikával. „Minden humanizmus vagy egy metafizikán alapul, vagy ő maga képezi egy metafizika alapját. Az ember lényegének minden meghatározása, mely a lét igazságának kérdezése nélkül előfeltételezi a létező értelmezését, tudva vagy nem, de metafizikus. Ezért minden metafizika sajátossága – éppen az ember lényegének meghatározásmódja tekintetében – abban mutatkozik meg, hogy »humanista«” (H. uo.). Minden humanizmus közös sajátossága a továbbiakban, hogy „előfeltételezi az ember legáltalánosabb »lényegét«” (H. 126). Egyik legfőbb kifogása a humanizmussal szemben, hogy számára „az ember *animal rationalenak* számít” (H. uo.). Heidegger mindkét fogalmat, mind az *animalt*, mind a *rationalet* kifogásolja és a metafizika körébe sorolja. A metafizika, mondja, „az *animalitas* felől gondolja el az embert, nem pedig a *humanitasra* irányulóan” (H. 127). Az ember sajátlagos létmódja „az ember ek-szisztenciája”, azaz a „lét világló tisztásában állás”. „Az ember úgy létezik (west), hogy ő a »jelenvaló« (»Da«), azaz a lét világló tisztása” (H. 129).

Sartre-ral polemizálva mondja: „Az, ami az ember – azaz a metafizika áthagyományozott nyelvén az ember »lényege« (»Wesen«) – ek-szisztenciáján alapul. Az így elgondolt ek-szisztencia azonban nem azonos az *existentia* áthagyományozott fogalmával, ami a lehetőségként felfogott *essentiával* szemben a valóságot jelenti.” A *Lét és időben*, mondja, kiemelve

áll a mondat: „A jelenvalólét »lényege« egzisztenciájában rejlik. Ám itt nem az *existentia* és *essentia* szembeállításáról van szó...” (H. 129).

„Az ember lényegének legfőbb humanista megfogalmazásai még nem tapasztalják az ember tulajdonképpeni méltóságát. Ennyiben áll szemben a gondolkodás a *Lét és időben* a humanizmussal” (H. 134). Heidegger tehát elismeri, hogy ebben az értelemben felfogása elkülönül, sőt egyenesen szemben áll a humanizmussal. „Ez az ellentét nem jelenti azonban azt, hogy az ilyen gondolkodás a humánus ellentétébe csapna át és pártolná az inhumánust, védelmébe venné az embertelenséget és lealacsonyítaná az ember méltóságát. Ez a gondolati ellentét a humanizmussal azon alapul, hogy az nem helyezi elég magasra az ember humanitását” (H. uo.). A humanizmus szó tehát „elveszítette értelmét” (H. 149), de ez – ahogyan többször is megismétli – „semmiképp sem foglalja magába az inhumánus védelmét” (H. 153).

Heidegger még a humanizmus problémáján túl azt is szemére veti mind Husserlnek mind Sartre-nak, hogy nem érti a „történeti elem lényegiségét, ezért sem a fenomenológia, sem pedig az egzisztencializmus nem jut el abba a dimenzióba, melyen belül lehetővé válna egy termékeny dialógus a marxizmussal” (H. 144–145).

Lukács „válasza” Heideggernek

A magyar filozófus szinte az elsők között volt, aki reagált Heidegger humanizmus-levelére. A *polgári filozófia válsága* 2. bővített kiadásába, 1949-ben felvette Heidegger *redivivus* című tanulmányát, amelyben Lukács éppen ezt az írást elemzi. Abban a történelmi szituációban, a II. világháború befejezése után Lukács György számára nem tűnik hitelesnek Heidegger magyarázata saját humanizmus értelmezéséről.³²⁷

A humanizmus tagadását az egész heideggeri filozófia „szükségyszerű következményének” tartja (L. 213). Nem fogadja el a német filozófusnak azt a tételt, hogy ő sem nem idealista, sem nem materialista, hanem ki-

³²⁷ Ne feledjük, Lukács testvére, János (bármennyire is nem álltak közel egymáshoz), egy koncentrációs táborban pusztult el.

jelenti, hogy „Heidegger itt, mint a *Lét és időben* a szélsőséges szubjektívizmus és az álobjektivitás között zsonglíroz” (L. 209). Ezt azzal kívánja alátámasztani, hogy Heideggernél – tehettünk hozzá: paradox módon – hiányzik a társadalmi-történeti szempont, amikor azt mondja: „a hazátlan-ság világsorssá válik” (H. 144), miközben utal az ifjú németeknek a halál láttán való életélményére (H. uo.). Lukács szerint a „*das Man*” fogalmából magából is hiányzik a „szociális vonatkozás”. Lukács kitér Heideggernek arra a vitájára, amit a *Levél a „humanizmusról”*-ban Sartre-ral folytat, és ezt mondja: „Sartre-ral polemizálva, az általa gondolt létben kifejezetten tagad minden kapcsolatot a reális társadalmi és történelmi valósággal” (L. 208). Ugyanilyen elvont kategóriának tartja a „*Dasein*” fogalmát is, amit kétértelmű kategóriának tart, mert „egyrészt az objektivitás igényével lép fel, másrészt pedig és ugyanakkor értelme nem több mint az emberi létezés a maga legszélsőbb szubjektivitásába”. Ebben a lukácsi fejtegetésben a „*Dasein*” fogalom fordításaként megjelenik a Sartre-nál meglévő „*réalité humaine*”, amely az emberi létezés realitására utal. Majd Lukács ebből fontos, Heidegger egész filozófiáját érintő következtetést von le: „Ez az a pont, ahol Heidegger ontológiája lelepleződik, mint antropológia”³²⁸ (L. 212). Lukács számára ez feltétlenül negatív dolog volt, mert ekkor – de tulajdonképpen később is – az antropológiát, önmagában, minden társadalmi vonatkozás nélkül még akkor sem fogadta el, mikor az *Ontológiában* kifejtette a szubjektív tényező, vagy az „ember mint válaszoló lény” elméletét.

Lukács fölöttébb kritizálandónak tartja Heidegger humanizmuskoncepcióját. Nem tudja elfogadni, hogy Heidegger „a régi humanizmusban (az ókortól Goetheig) elutasítja azt az elgondolást, hogy valaki a létező világ egészéből következtetéseket vonhat le az ember lényegére, az emberiség útjára. És itt valóban minden humanista világfelfogás központi kérdéséről van szó. Ez a legfejlettebb polgári humanizmusban, a *Faustban* és

³²⁸ Még az újabb Heidegger-irodalomban is vissza-visszatér ez a gondolat. Flavio Cassinari Heidegger-monográfiájában arról ír, hogy a *Sein und Zeit* szerzője – bár nem ismeri el – mégis a „Mi az ember?” kérdéssel foglalkozik művében. „La questione dell'essere, impostata muovendo da quella dell'esistente, si rivela come questione dell'uomo.” Lásd Flavio Cassinari: *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927–1930)*, Napoli, 2001. La Città del Sole, 363. old.

a *Szellem fenomenológiájában* abból indul ki, hogy az ember, aki eredetileg a természet terméke, hogyan tette magát a történelem folyamán azzá, amivé lett, hogyan teszi magát a jövőben azzá, ami lehetőségeihez képest még lehet" (L. 213). Itt Lukács teljes egészében szemben áll Heideggerrel. Számára a hagyományos, modern diskurzus érvényes, a történelmi haladás fogalmának van értelme, az embernek van jövője. Mindez Heidegger filozófiájában csak igen csekély hangot kap.

Ezt érzi is Lukács, hiszen majd az *Ontológia Történeti fejezeteiben* idézni fogja Heideggernek Kantról szóló könyvét, amelyben Heidegger ezt mondja: „egyetlen kor sem tudta kevésbé, hogy mi az ember, mint a mai. Egyetlen kor számára sem vált az ember olyan kérdésessé, mint a mi korunk számára.” Nincs ebben a kijelentésben valami, ami már megvolt a neopozitivizmusban, vagy meglesz majd a strukturalizmus „embertelen antropológiájában”? – kérdezhetnénk.

Derrida válasza 1968-ból

Derrida egészen más történelmi helyzetben reflektál Heidegger ember-konceptiójára és a francia gondolkodó már el tudja fogadni Heidegger érveit. Sőt, az akkor még aktív Sartre koncepciójával állítja szembe a német filozófus gondolatait.

Derrida 1968-ban New Yorkban előadást tartott a *Philosophy and Antropology* témában meghirdetett konferencián *Les fins de l'homme* címmel.³²⁹ Az 1972-ben megjelent szöveg mottóit Kanttól, Sartre-tól és Foucault-tól vette, így már írása elején megadta koncepciója alaphangját. Előadását azzal kezdte, hogy a II. világháború utáni Franciaország domináns eszméjét lényegében a humanizmus alkotta. Ezt pedig a Sartre-féle egzisztencializmus uralta, amelynek középponti fogalma a „*réalité humaine*” volt (D. 136). Ez a francia fogalom pedig a „*Dasein*” fordításaként gyökeret vert a francia filozófiában. Derrida ezt „sok tekintetben szörnyű, de nem kevésbé jelentéssel teli fordításnak” tartotta. Ez „elgondolkodtat

³²⁹ Jacques Derrida: *Les fins de l'homme*, in: *Marges de la philosophie*, Paris, 1972. Les Éditions de Minuit. (A továbbiakban: D.)

bennünket azon, hogyan olvasták illetve nem-olvasták Heideggert abban az időben". Derrida úgy tartja, hogy ez a fordítás elszürkítette, „neutralizálta” az eredeti német terminust, ráadásul Sartre koncepciójában, a „fenomenológiai ontológiában” párosult az „emberi valóság” egységének követelményével (D. 137). „Amennyiben az emberi valóság struktúráját írja le, a fenomenológiai ontológia nem más, mint filozófiai antropológia” – mondja Derrida. Bármennyire is hangsúlyozódik Sartre-nál a szakítás, mégis folytonosság észlelhető nála a hagyományos metafizikák vonatkozásában éppen a „humanitás horizontján”. Az embert ez időben minden korlátozás nélkül fogták fel és értelmezték, mintha e fogalomnak „nem lett volna eredete, történeti, kulturális és nyelvészeti határa” (D. 137), sem metafizikai határa. A *Lét és semmi* végén, ahol Sartre felveti „a lét egységének kérdését”, ami Derrida szerint a „létezés totalitásának egységét” jelenti, mint az *en-soi* és a *pour-soi* egysége, nem más, mint az „emberi valóság egysége projiciálva”. Az „emberi valóságnak” ez a szándékoltan semleges és bizonytalan fordítása Derrida szerint, a projektum fogalma miatt, tulajdonképpen „az ember és isten metafizikus egységét” jelenti, függetlenül Sartre ateizmusától (D. 138). Mindez pedig megerősíti azt a Heidegger-féle álláspontot, hogy „minden humanizmus metafizika”, mert Derrida szerint „a metafizika csak az onto-teológia másik elnevezése”.

Mindebből Derrida fontos következtetést von le: „az így felfogott humanizmus vagy antropológizmus ebben az időszakban a (mindegy, hogy jobb- vagy baloldali) egzisztencializmusok, a (spiritualista vagy nem-spiritualista) értékfilozófia, a jobb vagy baloldali perszonalizmusok és a klasszikus stílusú marxizmus közös talaja volt.” A politikai ideológia terén pedig az antropológizmus „a marxizmus, a szociáldemokrata vagy kereszténydemokrata diskurzus észrevétlen és elvitathatatlan közös területe volt” (D. uo.). Ez az egyetértés a humanizmus kérdésében jogosította fel a francia filozófiát arra, hogy Hegelt, Husserlt és Heideggert „antropológiai módon olvassák”.

Derrida ezt „talán a legnagyobb hibának” nevezi (D. 139). Kimutatja, hogy például *A szellem fenomenológiája* nem az emberről szól, sőt „szigorúan különbözik az antropológiától”, hogy a Husserl-féle transzcendentalis fenomenológia egyik kiindulópontja az antropológizmus kritikája, és hogy mindennek betetőzése a heideggeri „*Dasein*” antropológiai olva-

sata (D. 140). Derrida utal rá, hogy Heidegger éppen a humanizmus-le-vélben mondja ki, hogy az antropológia és a humanizmus nem tartozik gondolatkörébe. „Éppen ellenkezőleg, a humanizmus ellen irányul a meta-fizika vagy a klasszikus ontológia »lerombolása«” nála – mondja Derrida. A humanista és antropológiai „hullám” után, amely elárasztotta a francia filozófiát, következett az Althusser-féle anti-humanista és anti-antropológiai „hullám”, amely jellemezte az 1970-es (és tehetnénk hozzá: a 80-as) évek Franciaországát. Ez alapján, a szöveghez szigorúbban ragaszkodva olvassa és értelmezi újra Derrida a három H-t: Hegelt, Husserlt és Heideggert és különösen a „*Dasein*” fogalmát. Erre annál is inkább szükség van, mert a „humanizmusként”, „antropológiaként” olvasott német filozófusokat sokan elvetették. Ennek a folyamatnak pedig – akármennyire is nagyra értékelte – Sartre volt, Derrida szerint, az ösztönzője.

Abbagnano pozitív ember-képe

Látjuk, hogy az egzisztencializmusban (és ennek ellenhatásaként az azt bíráló filozófiákban) igen erőteljesen van jelen az ember-problematika, mégis mind Heidegger, mind Sartre az úgynevezett „negatív egzisztencializmushoz” tartozik. Ez annyit jelent, hogy bár elismerik (függetlenül annak egyéni értelmezéseitől) a szubjektum, az „Ittlét” („*Dasein*”), vagy az „emberi valóság” („*réalité humaine*”) létezését, mégis annak negatív értékeit: a gondot, az aggodalmat, a szorongást, a „szabadságra ítéltetést” hangsúlyozzák műveikben.

A 20. század második felében, pontosabban 1980-ban azonban jelent meg egy olyan könyv a filozófiai antropológiáról, amely az emberrel kapcsolatban nem osztja azokat a negatív álláspontokat (nem is beszélve az ember fogalmának kiüresedéséről), amelyek a 20. században eluralkodni látszanak. Az olasz egzisztencialista, Nicola Abbagnano műve, a *L'uomo progetto 2000* megfogalmazza és előrevetíti az ember pozitív lehetőségét a 21. században.³³⁰

³³⁰ Nicola Abbagnano: *L'uomo progetto Duemila*, Roma, 1980. Dino editori. (A továbbiakban: A.)

Ebben sok vonatkozásban szinte Lukács világszemlélete köszön vissza, anélkül hogy hivatkozna a magyar filozófusra. Abbagnano tudja, hogy a 20. században a nemzet nevében két háborút indítottak, a faj nevében véghezvitték a holokausztot, a forradalom nevében a gulágot stb. Ráadásul „a Szókratész és Descartes, azaz a filozófia által leírt ember, amit klasszikus ember-fogalomnak nevezhetünk, olyan egyetemes entitásokban olvadt föl, mint a Szellem, az Anyag, a Tudattalan és így tovább teljesen eldeformálódva. Az ember így elveszítette identitását, maga is absztrakt dologgá vált, olyan »fantazmává«, amelynek semmiféle objektív valósága sincs” (A. 38). Absztrakt entitássá vált maga az ember, aki így manipulálhatóvá, kiszolgáltatottá lett, aminek következtében megsemmisült, semmivé vált, megalázott lett, elveszítette egyensúlyát és méltóságát. Ebből a szempontból beszél néhány filozófus – és itt Foucault-ra utal – az „ember haláláról”, hiszen magából a filozófiából is eltűnik az ember (A. 45). Abbagnano szerint fontos viszont ebben a helyzetben, hogy „nem”-et mondjunk az abszolutizált Szellemnek, Anyagnak, az ideológiáknak és mindenféle absztrakt entitásnak. Éppen az ember eltűnése, megsemmisülése ellen „megy végbe ma az ember lázadása” (A. 32 – kiemelés tőlem Sz. T.). „Az absztrakt entitások temetőjén, amelyen már majdnem megsemmisült, az ember feléledt, azt is mondhatnám, hogy feltámadt, és sokkal biztosabb saját erejében, sokkal inkább meggyőződött saját autonómiája felől” (A. 34). Az ember semmisségével szemben „az egyetlen, igazi alternatíva az az ember, aki újra megtalálja saját magát, és ebben a folyamatban megvalósítja saját egyéniségét” (A. 47). A filozófiának egyetlen tárgya éppen az ember, az individuum.

A filozófiai antropológiai gondolatok Abbagnanonál itt kapcsolódnak össze a morál problémáival.³³¹ Abbagnano kiindulópontja itt az ember koegzisztenciája, integritása és autonómiája, mint legfőbb emberi érték.³³² Az ember autonómiája abban áll, hogy önálló, a ráción alapuló cselekvéssel rendelkezik. Fontosnak tartja morális elvei között a boldog-

³³¹ Erről lásd tanulmányom: *A derű modern filozófusa: Abbagnano*, in: *Életutak és életelvek Dantétól Derridáig*, Budapest, 2005. Eötvös József Könyvkiadó, 207–215. old.

³³² Nicola Abbagnano: *Ricordi di un filosofo*, Milano, 1990. Rizzoli, 185. old. (A továbbiakban: AR.)

ság keresését, a szerelmet, a barátságot, az emberi szimpátiát, a másokkal szembeni bizalmat, a kellemes együttlétet, a szép iránti érzék kifejlését.³³³

Abbagnano példája mutatja, hogy – különösen a Latin-Európában – nem üresedett ki az ember és az ember fogalma, az antropológia még a 20. század végén sem szükségképpen „embertelen”. Lukács György koncepciója hasonlóképpen normatív és bizakodó volt. Felfogása tehát ebbe a 20. századi filozófiatörténeti polémiaiba illeszkedik, és egyúttal illeszthető is bele.

3.2.2. A filozófiai antropológia elemei Lukácsnál

Lukács több esetben is utalt rá, hogy nem híve a filozófiai antropológiának.³³⁴ Heidegger és Sartre említett koncepcióit is azért bírálta elsősorban, mert úgy vélte, hogy vagy kimondottan, vagy latens módon filozófiai antropológiát műveltek. Lukács elsősorban azt kifogásolta bennük, hogy – megítélése szerint – a német és francia filozófus a filozófiát azonosította a filozófiai antropológiával. Az ontológiai kísérletek mögött felfedezte bennük az emberre vonatkozó elképzeléseket, amit Lukács, mint aki a társadalmi lét objektív törvényszerűségeinek elsőbbségéből indult ki, nem tudott elfogadni.

Ennek ellenére úgy véljük, hogy már a *Történelem és osztálytudat*ban szükségét érzi annak, hogy választ keressen arra a görögséggel kapcsolatban felmerült kérdésre: „hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek között megosztott embert... újra helyreállítani, egységesíteni” (TOT. 404). Ráadásul később, az ember-problematikából teljesen kiürült sztálini dogmatizmus – minden lojalitása ellenére – annyira elfogadhatatlan volt számára, hogy ahhoz a fiatal Marxhoz „menekült”, akiben még felfedezte az anyagi viszonyokra ala-

³³³ Nicola Abbagnano: *La saggezza della vita*, Milano, 1994. Rusconi, 95. old.

³³⁴ Nem tudjuk, hogy ebben szerepet játszott-e Engels, aki Marxhoz írt egyik korai, 1944-es levelében ezt írja: „»az ember« mindig rémalak marad mindaddig, amíg nincs bázisa az empirikus emberben”. In: MEM, Budapest, 27. köt. 9. old.

pozott ember- (egyén-) felfogást.³³⁵ Mivel jól tájékozott volt a nyugati filozófiai irányzatokban, ezért tudta, hogy nemcsak a marxi indíttatású, hanem a tőle különböző orientációjú gondolkodók is egyre sürgősebben vetették fel a filozófiai antropológia vagy az etika kérdéseit. Megítélésünk szerint ez annak az embertelen, „vérvizataros” századnak ellenhatása volt a filozófiában, amely légerek sokaságát, gulágok tömkelegét produkálta. Lukács közvetlen szemtanúja (olykor elszenvedője) volt Németországban és a Szovjetunióban annak az ideológiának és kornak, amit Radnóti Miklós így fejezett ki: „oly korban éltem én e földön, amikor az ember úgy elaljasult, hogy önként, kéjjel ölt, nem parancsra...”

Az a Lukács, aki a társadalmi lét és az ember viszonyát kezdettől fogva egyik központi filozófiai kérdésének tartotta, nem kerülhette meg a filozófiai antropológia kérdéseit.³³⁶ Koherens művet nem írt róla, de műveiben, különösen az *Ontológiában* azonban egyértelműen felfedezhetők saját filozófiai antropológiájának legfontosabb elemei.

A társadalmi lét és az „igazi” ember

Idős korában, amikor a társadalmi lét egyik 20. századi fő művét, az *Ontológiát* írta, Lukács igen sok interjút adott. Az egyik legnevezetesebb ezek közül az, amely négy részből áll, és német gondolkodók számára készült, 1968-ban. A *Beszélgetésekben* Hans Heinz Holz az egyének döntéseiről beszélő Lukácsnak – annak nem kis meglepetésére – megjegyezte: „Egy szép napon az emberek elhatározták... ez szörnyen egzisztencialistának hangzik.”³³⁷ Volt is mind meglepődnie, hiszen Lukács, miután

³³⁵ Lendvai L. Ferenc is használja az „antropológia” kifejezést, mint Lukács műveinek egyik elemét. Lásd Lendvai L. Ferenc: *Esztétikum és etikum. Lukács György „Esztétiká”-jának etikai üzenete*, Világosság, 1984. 7. sz. 406. old.

³³⁶ Tadeusz Pluzanski azt írja, hogy „Lukácsot nemcsak az érdekli, hogy az egyes ember milyen helyet foglal el a társadalmi lét egészében, hanem egyúttal érinti az individuum ontikus helyének és belső fennmaradásának kérdéseit.” Lásd Tadeusz Pluzanski: *A szabadság ontológiai születése*, Doxa, 1986. 8. sz. 145. old.

³³⁷ Lukács György – Wolfgang Abendroth: *Beszélgetések Lukács Györggyel*, Negyedik beszélgetés. (Ford.: Révai Gábor), Tájékoztató, 1987. 6. sz. 140. old. A szöveg önál-

„elérkezett Marxhoz”, mindig is bírálta az egzisztencialista filozófia alap-
tételeit, idős korában viszont – *volens–nolens* – újból meglehetősen közel
került hozzájuk.

Tulajdonképpen az is meglepő, hogy késői politikai-filozófiai írásá-
ban, a magyarul csak nagy késéssel megjelentetett *Demokratisierung heu-
te und morgenben*³³⁸ a döntés kategóriája mellett most az „echte Mensch”
egzisztencialista kicsengésű fogalmával találkozhatunk. A „tulajdonkép-
peni ember”, az „igazi ember” terminusának a problémáját – sajnos – a
magyar fordításból nem lehet igazán érzékelni, mert a szövegösszefüggés
miatt a fordító hol így, hol úgy fordította a Lukács által egyébként igen
kedvelt „echte” szót.³³⁹ A német eredeti – a Lukács Archívum és Könyv-
tár gondozásában – azonban e téren teljesen meggyőző.

Munka és személyiség

Milyen elméleti kontextusban jelenik meg a döntés, a választás vagy az
„echte Mensch” fogalma és problémaköre? Korábbi, a fiatal vagy az érett-
kori műveiben is olykor-olykor felbukkanó fogalmak és kérdések az idős
Lukács társadalomontológiájának fontos, azt is mondhatnánk: központi
problémáivá váltak. Nem is lehet ez másként, hiszen a „Beszélgetések” és a
demokráciáról írott nagyobb tanulmánya a „Nagy Mű” tulajdonképpen
mellékterméke. Lukács késői filozófiájának, a döntés, a választás, az „ech-
te Mensch” fogalmának és egész kategória-rendszerének megértéséhez

lő kiadásban még nem jelent meg magyarul. Érdekes megjegyezni, hogy az első beszél-
getés Hans Heinz Holzcal *Lét és tudat* címmel megjelent a *Kritika* 1976. 8. számában,
de a szocialista realizmust bíráló lukácsi szövegnél a szerkesztőség hosszú, értelmező
megjegyzést fűzött hozzá. Valószínűleg másként *akkor* nem jelenhetett volna meg az
interjúnak ez a töredéke sem.

³³⁸ Georg Lukács: *Demokratisierung heute und morgen*, Budapest. 1985. Akadémiai
Kiadó. (A továbbiakban: Dem.)

³³⁹ A szöveg olasz nyelvű változatában, amit Alberto Scarponi fordított, az „echte”
kifejezés következetesen „autentikusként” szerepel. Lásd György Lukács: *L'uomo e la
democrazia*, Roma, 1987. Lucarini ed. Például: „echter ausweg” = „via d'uscita autentica”,
139. old., „echter Menschsein” = „essere-uomo autentico”, 151. old. stb.

az *Ontológia* néhány gondolatának a rekonstruálására van szükség, hogy el tudjuk helyezni ezeket a fogalmakat a társadalomontológián belül.

Ahogy láttuk, az *Ontológia* alapvető célkitűzése a társadalmi lét alapösszefüggéseinek, főbb kategóriáinak a legelvontabb szintű, filozófiai feldolgozása, vizsgálata.³⁴⁰ A szervetlen (anorganikus) és szerves (organikus) természet kérdéseit csak a totalitás nézőpontjának az érvényesítése kedvéért és csak a szükséges mértékben tárgyalja. Mindez azonban nélkülözhetetlen a totalitás nézőpontjának érvényesítéséhez. A *Szisztematikus fejezetekben* a társadalmi lét kategóriái: a munka, a reprodukció, az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező, valamint az elidegenedés kerülnek érdeklődése homlokterébe. E kategóriák összefüggésrendszeréből állítja össze az *Ontológia* központi témájának, a társadalmi létnek a specifikumát, azokat a jellegzetes vonásokat, amelyek a társadalom egészében érvényesülnek.

Már a *Szisztematikus fejezetekből* (azután természetesen a *Prolegomenából*) egyértelműen kiderül, hogy a társadalmi lét alapkategóriájának a *munkát* tekinti.³⁴¹ A munka-fogalom kidolgozásában Arisztotelész és Nikolai Hartmann felfogását is felhasználja. Kiindulópontja azonban itt is Marx. Ezt írja: „A munka – ahogyan Marx kimutatta – tudatosan véghezvitt teleológiai tételezés, amely... képes arra, hogy oksági folyamatokat hívjon életre, befolyásolja a lét egyébként csak spontán érvényesülő folyamatait, tárgyait... A kereket például... A munka tehát beviszi a létbe teleológia és okság dualisztikusan megalapozott, egységes-kölcsönös kapcsolatát, megjelenése előtt a természetben csak oksági folyamatok voltak... A valóságalkító teleológiai tételezés modellje ily módon minden emberi, vagyis társadalmi gyakorlat ontológiai alapja lesz.”³⁴² A munkának ilyen felfogásával kapcsolatosan veti fel Lukács a tárgya-

³⁴⁰ Lukács egész ontológiai kiindulópontja deduktív jellegű. Azt mondja a *Holzal folytatott beszélgetésben*: „az ontológia tárgya a valóban létező”, amely nem más, mint az „összetett egész”. „Az összetett egészből kiindulva kell ennek elemeihez és elemi folyamataihoz eljutni.” Lásd Lukács György: *Lét és tudat*, Kritika, 1976. 8. sz. 22. old.

³⁴¹ Lásd Antonino Infranca: *Individuo, lavoro, storia. Il concetto di lavoro in Lukács*, Milano, 2011. Mimesis.

³⁴² Lukács György: *A társadalmi lét ontológiája. Prolegomena*, Budapest, 1976. Magvető, 15–16. old. (A továbbiakban: Ont. III.)

sulás kérdését, az alternatív döntések fontosságát, a szabadság lehetőségét. Alapvető jellemvonása a munkának, hogy a teleológiai tételezés („*die teleologische Setzung*”) mindig alternatív döntések elé állítja az embert, amelyek közül döntenie kell. Ebben a folyamatban mindenképpen felértékelődik az eszmei mozzanat, az emberi tudat. Mégis, ki lehet jeleníteni, hogy a munkavégzés – és egyáltalán a tevékenység – során az ember nem képes minden eshetőséggel számolni, nem képes számba venni mindazokat a következményeket, amelyeket tevékenységével előidéz. Az ember, szerinte, „válaszoló lény” („*ein antwortendes Wesen*”), akinek tevékenysége a kauzalitás és a teleológiai tételezés során zajlik. Ugyanakkor azt is tudni kell, hogy „senki és soha nem hajthat végre egyetlen tettet sem cselekedete összes körülményeinek megfelelő ismeretében. És már a legegyszerűbb munkánál is, ahol a cselekedetek még fölöttébb tudatos, teleológiaiilag meghatározott számításokon alapulnak, kimutatja az elemzés, hogy az általa beindított oksági sorok mindig mást is, többet is tartalmaznak és valósítanak meg előbb-utóbb, mint amit a tervező szándék valaha is tudatosan tartalmazhatott” (Ont. II. 719–720).

Itt azonban nem csupán arról van szó, hogy az ember – akaratan kívül – mást is előidéz, mint amit szándékozik. Hanem arról, hogy nem látható be előre, hogy tetteinek milyen – pozitív vagy negatív – következményei lesznek. Mert a munkavégzés mindenképpen hozzájárul az emberiség haladásához, azt lehet mondani, hogy a társadalmi haladás előfeltétele a munkavégzés. A munkának azonban egyúttal bizonyos negatív következményei is vannak, lehetnek. Lukács ezek közötti említte például az erőszakot (Ont. I. 338, 350). Adott társadalmi fejlettségi szinten ehhez egyebek közt más tényezők is társulhatnak. Itt elsősorban az *elidegenedés* jelenségére gondolunk.

Elidegenedés és manipuláció

Lukács ezzel kapcsolatban több alkalommal kitér arra, hogy *a munka kettős természetű* társadalmi jelenség. Egyrészt megteremti, létrehozza a társadalmat, s benne az embert, aki kifejleszti képességeit és egyre magasabb szintre emeli tudását, ami személyiséggé válásának előfeltétele,

másrészt ugyanakkor konkrét történelmi feltételek mellett a munka elidegeníti őt a nemtől, a másik embertől, tehát – akaratán kívül – negatív hatást fejt ki. Nem véletlen tehát, hogy a munka fogalma mellett igen sokat ír az *Ontológiában* az elidegenedés kérdéséről. „Az embert a társadalmi termelőerők fejlődése teszi személyiséggé, de egyúttal ugyanez a mozgás el is idegenítheti. A társadalmi haladás és az emberi elidegenedés ezért kettősen is összekapcsolódik a társadalmi létben: egyrészt az elidegenedés a társadalmi haladásból nő ki... és azt is mondhatnánk, hogy minden lényegileg újat hozó időszak a személyiség kifejlésének új belső és külső lehetőségeivel együtt elidegenedésének új formáit is életre hívja. Másrészt az emberek ösztönös és tudatos absztrakciói egyénileg és kollektívan egyaránt alapvető erői azoknak a mozgásoknak, amelyek... hozzájárulnak azon szubjektív tényező létrehozásához, amely a spontán kialakult magábanvaló nembeliséget saját magáértvalósága felé próbálja hajtani” (Ont. II. 734–735). Így válik a társadalom és maga az ember is különböző és ellentétes komplexusok komplexumává, a partikuláris létből felemelkedve az ember kiteljesedését eredményező nembeliségig.

Lukács most az elidegenedést *egyetemes* jelenségnek tartja, amely minden társadalmi formációra és minden társadalmi rétegre kiterjed. Ez elméletileg érthető is,³⁴³ hiszen a munkával, a munkavégzéssel áll összefüggésben. Az elidegenedés megvalósulása és kiterjedése a *manipuláción* keresztül megy végbe. Lukács világosan megkülönbözteti a manipuláció „finom”, kifinomult és brutális, „durva” formáját. Az előbbit inkább a kapitalista termelést folytató országokra, az utóbbit – illúzióival leszámolva – főként és elsősorban a létező szocialista országokra tartja jellemzőnek. A finom manipuláció elsősorban a gazdasági élet területén nyilvánul meg, a „jóléti államokban”, ahol az embereket minden PR-eszközzel az áruvásárlásra igyekeznek rávenni. Amennyiben a létező szocialista országokban voltak a „fogyasztói társadalomnak” csírái, így a finom manipuláció ezen formája itt is éreztette hatását.

³⁴³ Bár ennek kijelentése a létező szocializmusban nem volt veszélytelen. Az 1970–80-as években nagy vita folyt a magyar filozófiai életben arról, vajon létezik-e egyáltalán elidegenedés a szocializmusban.

A manipulációnak minden esetben az a fő célja, hogy hamis módon elhitesse az emberekkel: akkor igazi személyiségek, „echte Mensch”-ek, ha a felkínált árukból választanak maguknak, s ezzel „kiteljesítik személyiségüket”. Ezt a finom, tulajdonképpen mindenkinek tetsző manipulációt erősíti fel a reklám, amely auditív és vizuális eszközökkel egyaránt a presztízsfogyasztást ösztönzi, serkenti. Lukács, nemcsak az *Ontológiában*, hanem szinte minden hatvanas években írt munkájában bírálja a manipulációnak ezt a felerősödő formáját.³⁴⁴ Kimutatja, hogy a manipuláció törekvése az, hogy – miközben azt igyekszik elhitetni az emberekkel, hogy igazi személyiségek, akik a nembeli sajátosságaikat nyilvánítják meg a fogyasztáskor – a partikularitásban marasztalják, süllyeszti le a fogyasztót. A reklám által alkalmazott sugalmazásnál ugyanis „főként azon múlik minden, hogy az emberek ama óhaját, miszerint személyiségként akarnak érvényesülni, úgy kell befolyásolni, hogy a vágynak éppen a reklám tárgyát alkotó fogyasztási cikk vagy szolgáltatás megvételével tegyenek eleget. A hatás tehát elsődlegesen arra irányul, hogy az alany higgye el: ha megveszi a szóban forgó hajvizet, nyakkendőket, cigarettákat, autókat stb., ha felkeres bizonyos fürdőhelyeket stb., akkor környezete által elismert, igazi személyiséggé válik. Tehát nem az áruk feldicsérése itt az elsődleges... hanem a személyes presztízis, amelyet a vevő az áru megvásárlásával érhet el” (Ont. II. 789). Ma ez már igen ismerős.

A manipuláció tehát elhitheti az emberrel, hogy „az árupiacon megszerzett felszínes differenciáló képessége az ember személyiséggé-válásának egyedüli útja” (Ont. II. 790). Ezzel tehát a manipuláció eltakarja az ember elől igazi személyiséggé válásának lehetőségét, különösképpen azért, mert akadályozza, hogy a partikularitás szintjéről a nembeliség szférájába emelkedjék. Ráadásul a manipuláció – mint egyetemes jelenség – áthatja az ember tevékenységének szinte minden területét, a hétköznapi élettől a különösen fontos kultúra szférájáig. Ez pedig tovább fokozza az ember elidegenedését saját embertársaitól, a közösségtől.

Még jobban kiélezi a helyzetet a brutális manipuláció. Talán ezért érzik úgy – különösen az írók és költők érzékenyek erre –, hogy a kö-

³⁴⁴ Ez a *Gespräche mit Lukács*ban különösen nagy hangsúlyt kap.

zép-európai államokban az ember helyzete sok szempontból kilátástalanabb, mint Nyugat-Európában. Lukács azt mondja, hogy a szocialista országokban kétféle elidegenedést is meg lehetett figyelni. Egyrészt azt, ami minden, iparilag fejlett vagy az ipar által különösen befolyásolt országban is megtalálható.³⁴⁵ Ez lenne a presztizsfogyasztás által előidézett elidegenülés. Másrészt – s ez talán még súlyosabb – az említett, s erre a régióra különösen jellemző *brutális manipuláció*. Ebből a szempontból az idős Lukács álláspontja igen egyértelmű: ezt a fajta manipulációt ugyanis Sztálin nevéhez köti, s egész késői munkásságának ez nemcsak antidogmatikus, hanem kifejezetten elméleti antisztálinista színezetet ad. A sztálini korszak brutális manipulációjáról azt mondja, hogy az teljesen eltorzította az emberek mindennapi gondolkodását és így „valódi bürokraták és manipulánsok rétegének kialakításához vezetett” (Ont. II. 777). Ennek következtében ez „új, különös fajtájú elidegenedéseket idézett elő” az emberekben (uo.). A *Demokratisierung*-ban pedig Sztálint teljes joggal vádolja azzal, hogy a szovjetek felszámolásával egyúttal elnyomta az emberek kezdeményezőképességét, öntevékenységet: „az ilyen manipulációban rejlő tendencia a legnyilvánvalóbb annak a létfontosságú kérdésnek kapcsán mutatkozik meg, hogy Sztálin megszüntette a szocialista állam tanács-struktúráját.”³⁴⁶ Az állami és közigazgatási élet elbürokratizálódott, s ezzel együtt megszűnt minden lehetősége egy demokratikus társadalom kialakításának.

Lukács azt is tudja, hogy a sztálini korszak végével korántsem fejeződött be a „személyi kultusz” időszak elidegenedés-termelése. 1968-ban számára teljesen világossá vált, hogy – a különbségek ellenére is – bizonyos kontinuitás észlelhető Sztálin és Hruscsov politikai felfogása között. „A jelenlegi szocializmus, mint a sztálini korszak fel nem számolt öröksége, még új formákban is kialakíthatja vagy konzerválhatja az eldologiasodást és az elidegenedést. Viszont minden »megőrző« tendencia, akarva-akaratlanul, szükségképpen megőrzi, sőt meg is erősítheti és

³⁴⁵ Érdemes itt felidézni, hogy a 20. század közepén a két világrendszer egyidejű létezésének korában még létezett az úgynevezett „konvergenciaelmélet”, amely ezekben megtalálható közös jegyek alapján közelítette volna a kapitalizmust és a szocializmust.

³⁴⁶ Lukács György: *A demokratizálás jelene és jövője*, id. kiad. 134. old.

újjakkal gyarapítja stb. a meglévő eldologiasodásokat és elidegenedéseket” (Ont. II. 737). Többek között ez is magyarázza, miért volt Lukács olykor „kegyvesztett” a korban, és miért lett ekkor olyan következetes híve a társadalom radikális reformjának.

Az elidegenedés leküzdése és a személyiség

Minthogy az elidegenedés – mint egyetemes jelenség – teljességgel áthatja az emberek mindennapi életét, az ellene való küzdelem igen fontos kérdés.³⁴⁷ A munka és a tevékenység következtében előállott elidegenedés akadályozza az emberi nembeliség, a szabadság és az igazi személyiség kialakulását. „Maga az elidegenedés... fölöttébb sok formában lép fel és úgyszólván minden oldalról roncsolja az emberek személyiségét” (Ont. II. 816). Igen mély gondolat ez.

Az elidegenedésnek mint a társadalmi lét ontológiai jelenségének a leküzdése – s ez Lukács igen lényeges megállapításai közé tartozik – csak társadalomontológiai, tehát objektív, valóságos szinten képzelhető el. A vallásos tudat elidegenedéséről szólva írja: nem táplálhatjuk azt „az illúziót, mintha nagy tudományos felvilágosítások, elméleti viták valóságosan, tehát az életben megszüntethetnék az elidegenedésnek ezt a formáját...” (Ont. II. 736). Ezzel azokat a filozófiákat kívánja bírálni, amelyek szerint az elidegenedés megnyilvánulásait (a félelmet, a szorongást, a magányt, az unalmat stb.) elengedő belátni, tudatosítani, s máris nagy lépést teszünk felszámolásukért. Lukács mindezeket társadalmi jelenségeknek, tehát objektív folyamatoknak tekinti, s úgy véli, hogy megszüntetésüket csak az objektív valóság oksági-ontológiai folyamataiban lehet elérni.

Ez az ontológiai szemléletmód persze nem kizárólagos nála ebből a szempontból, hiszen számos alkalommal, mind az *Ontológiában*, mind a *Demokratisierungban* utal az ideológiák fontos társadalmi szerepére.

³⁴⁷ Lásd erről Rüdiger Dannemann: *Ontologie der Verdinglichung. Versuch über die ursprüngliche Idee einer kritischen Ontologie*, in: Arbeitspapiere, Lukács Institut für Sozialwissenschaften e.V., Paderborn, 1993. 3. sz.

Sőt, szerinte az ideológiai mozzanatok szerepe egyre „növekszik az ön-felszabadításban” (Ont. II. 817). Az ideológia mint eszköz a társadalmi konfliktusok végigharcolásában, ontológiai erővel kényszeríti ki a változásokat, amennyiben természetesen meg tud szabadulni a sztálini torz, elnyomást szolgáló ideológia béklyóitól. Tehát az ideológia sem mint pusztán eszmei mozzanat jön számításba, hanem mint ontológiai erő, „eszköz” az elidegenedés megszüntetésében.

Lukács ezen túl választ keres arra a kérdésre is: vajon az elidegenülés felszámolása társadalmi vagy egyéni tett következtében lehetséges. A kérdésre adott válasza tulajdonképpen a dogmatikus marxista–leninista filozófia bírálata is jelenti egyben, hiszen meghaladja azt a dichotómiát, amit egyén és társadalom viszonyában az képvisel. Számára ugyanis egyén és társadalom egymást kölcsönösen kiegészítő kategóriák, ennek következtében az elidegenedés meghaladása is csak e dialektikus összefüggésben képzelhető el. Lukács szerint a tudományos elemzésnek „tudatában kell lennie annak, hogy az elidegenedések egyrészt valamely formáció objektív gazdasági törvényeinek termékei, tehát csak a társadalmi erők objektív – spontán vagy tudatos – aktivitása révén semmisíthetők meg, másrészt viszont az egyes embereknek a saját személyes elidegenedésük megszüntetéséért folytatott harca nem szükségképpen pusztán társadalmilag lényegtelen egyedi-személyes tevékenység, hanem – potenciálisan – befolyásolhatja az össztársadalmi mozgást és bizonyos feltételek között jelentős objektív súlyra tehet szert” (Ont. II. 768). A későbbiekben még részletezzük az elidegenedések meghaladásának a lehetőség-szféráit, most csak utalunk arra az újdonságra, hogy Lukács az egyes egyén cselekedetét ebben a folyamatban ugyanolyan fontosnak tartja, mint a társadalomét.

Ugyanakkor – társadalmi szinten – bizonyos illúziókat mégis táplál. Az elidegenedés felszámolását a *Demokratisierung*-ban a tanácsrendszer visszaállításától, a korszerű tervgazdálkodástól, a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vételétől várja elsősorban (Dem. 141–143). Ehhez azonban más tényezők hatását is fontosnak tartja, elsősorban a *szabadidő* állandó növelését a társadalmi lét reprodukciójában, és ezzel párhuzamosan, de ezzel nem ellentmondásban a többletmunka növelését. Mindkettő a társadalmi haladás alapvető mozzanata lenne szerinte: „A társa-

dalmi fejlődés alapvető gazdasági ténye az egyéni lét újratermeléséhez társadalmilag szükséges munka állandóan csökkenő és a többletmunka állandóan növekvő tendenciája. Ez a többletmunka ugyan közvetlenül a kizsákmányolás prédája lesz, mégis szolgálhatja – a különböző formációkban különböző közvetítésekkel – az általános társadalmi célt, a személyiség magasabb szintre fejlődését” (Dem. 114). Ennek politikai keretét pedig szerintem csak a demokratikus társadalom képes biztosítani. Csak a demokráciában van lehetőség az emberi munkavégzés „emberi” jellegének megőrzésére, s az elidegenedést – egyéni szinten is – legyőzni képes személyiségek kiformalódására.

Különösen abban a helyzetben, amelyet Lukács több alkalommal is leírt: a sztálinizmus által eltorzított alkatú emberek, mint a brutális manipuláció tárgyai, képtelenek felszabadítani magukat: apatikusak, közönyösek (Dem. 177). Az elnyomás és a megaláztatás miatt olyan szokások, érzelmek, hitek rögzültek bennük, amelyek eltüntetéséhez másra is szükség van. Lukács szerint „a hosszantartó sztálini rendszer szükségszerűen mély nyomokat hagyott az emberek magatartásában, főképp saját személyes-társadalmi gyakorlatuk lehetőségeit illetően” (Dem. 174). Ennek a kialakult helyzetnek a megváltoztatásához nem elegendő a propaganda – írja egyik, a *Demokratisierung* magyar fordításában sajnos *nem* szereplő bekezdésben. „Ezeknek a tömegeknek a fordulat valóságát, mint a sztálini hagyományokkal való gyakorlati szakítást nap mint nap saját maguknak kell tapasztalniuk. Nem elegendő eltakarítani az útból egyéni véleményük szabad kifejezésének társadalom-pszichológiai fékjeit. A sztálini korszak nem csupán elfojtotta az utóbbiakat, hanem... még inkább elfojtotta szervezeti téren és a munkások koalíciójának minden formáját üldözte...”³⁴⁸

Az alapvető cél tehát ennek az elidegenült mindennapi létnek a felszámolása. S ez nem megy automatikusan. Lukács több alkalommal is kifejezi kétségeit azt illetően, hogy „az ember szükségszerűen és nyomban megváltozik a termelés változásainak hatására” (Dem. 181). A társa-

³⁴⁸ Talán azért nem szerepel itt ez a szöveg, mert Lukács a bekezdést valóban beszúrta, de a magyar szövegben a más beszúrt részekből is fordítottak.

dalom és az ember ezzel kapcsolatos automatikus megváltozását mindig is hosszú, történelmi folyamatként írta le.

A történelmi automatizmusnak ez az elutasítása összhangban áll egész történetfilozófiájával, tulajdonképpen a *Történelem és osztálytudat*-tól kezdve egész az *Ontológiáig*. És éppen ez az alapja annak, hogy felfogásában a fennálló aktív megváltoztatása – különösen fiatal korában – nagyon jelentős hangsúlyt kap. Tehát szerintre *tenni kell* azért, hogy a helyzet gyökeresen megváltozzék. Az „echte Mensch”-nek ebben van nagy szerepe.

Személyiség és „igazi ember”

Az embernek tehát, az egyes embernek is, feladata az elidegenült társadalmi viszonyok visszaszorítása, leküzdése. Ebben az összefüggésben kap nagy jelentőséget Lukácsnál a személyiség problémája. Egész munkásságát áttekintve mondhatjuk, hogy egyik fejlődési korszakában sem érezte annyira fontosnak a személyiség problémáját, mint éppen ekkor, a munka és az elidegenedés tárgyalásakor. Ez viszont azt is magával hozza, hogy olyan kérdésről beszél, ami a marxista filozófián belül (különösen a „szovjet marxizmusban”) hosszú időn keresztül szinte tabutémának számított. Nyilvánvaló, hogy a Lukács által elképzelt és annyira óhajtott „marxizmus reneszánszának” a személyiség problémája – szándéka szerint – egyik sarkköve lett volna. Szerintünk talán éppen ezen megállapításai esnek igen közel például az általa újabban hevesen bírált egzisztencializmus néhány képviselőjének koncepciójához.

Lukács felfogása szerint a munka során kialakult elidegenedések leküzdése kettős természetű tevékenységet igényel az embertől. Egyrészt a társadalmi lét átalakítását, másrészt – ezzel összefüggésben – saját *énje* átalakítását, saját személyisége, vagy ahogyan a *Prolegomenában* szívesebben mondja: az egyénisége kialakítását. Ezzel kapcsolatban Lukács egy központi összefüggést fedez fel és fejt ki. Mivel az elidegenült munka és tevékenység következtében a társadalmi lét maga is elidegenül, az elidegenedés elleni harc maga az „igazi” társadalmi létért való küzdelem. Az elidegenülés és a manipuláció különböző – finom és brutális – formái

elleni küzdelem az egyén szintjén egyúttal a partikularitás leküzdését, s az „igazi” nembeliség felé való felemelkedést foglalja magában. Ebben a nembeliség felé való haladásban alakul, formálódik az ember személyisége, s mint ilyen, ha „igazi” és nem elidegenült, akkor a társadalom elidegenedése elleni küzdelem egyik „legfontosabb társadalomontológiai mozzanata” a személyiség fejlődése (Ont. II. 731).

Ilyen értelemben mondja Lukács, hogy az elidegenedés elleni küzdelem az egyes egyén számára lehetőség, de egyúttal kötelesség is: „minden egyes egyénnek... lehetősége és – valódi egyéniséggé való fejlődésének álláspontjáról nézve – belső kötelessége lehet az, hogy önállóan legyőzze a saját elidegenedését, bárhogyan alakult és bontakozott is ki ez” (Ont. II. 786). Lukács azért, amikor az egyes egyén feladatáról beszél, mindig megszorítást is tesz: azt mondja, hogy persze mindezt természetesen a társadalmi lét alapvetően befolyásolja. „A társadalmi lét feltétlenül és éppen a legkonkrétabb módon befolyásolja minden egyes ember legbensőségesebb, legszemélyesebb gondolkodás-, érzület-, tevékenység- és reagálás-formáit” (Ont. II. 263). Mégis, az egyes egyén döntéseinek, választásainak, tetteinek a folyamatban éppen ezért kiemelkedő jelentőséget tulajdonít.

Milyen folyamatokban halad tehát az ember a személyiséggé válás, az „igazi ember”, a nembeliség megvalósulása felé? Az *Ontológiában* több helyen is kitér erre. Különösen sokat ír erről Az *ember reprodukciója a társadalomban* című fejezetben. Szerinte „a történelem egyik középponti tartalma az, hogy az ember a pusztá egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé” (Ont. II. 259). E kérdés kapcsán elhatárolja magát – szokása szerint a két végletes álláspont elutasítása, a *tertium datur* értelmében – egyrészt az idealista filozófia bizonyos áramlatainak, másrészt a vulgármaterializmusnak az emberfelfogásától. Ezek „az emberi szubsztanciát a világtól, az ember saját tevékenységétől mechanikusan elválasztott, elvont-merev entitássá fetisizálják (amire sok példát találunk az egzisztencializmusban), vagy pedig tetszés szerinti manipulációk ellenállásra nagymértékben képtelen tárgyává változtassák át (ami a neopozitívizmus végső konzekvenciája)” (Ont. II. 264). Ezzel szemben hangsúlyozza, hogy itt is *tertium daturt* kell megvalósítani, amely szerint az ember szintetizálja az anyagi és eszmei mozzanatokat, a természeti és társadalmi jellemvo-

násokat. „Az ember mint nem pusztán biológiai élőlény, hanem egyúttal valamely társadalmi csoport munkát végző tagja nincs már közvetlen kapcsolatban az őt környező szerves és szervetlen természettel... hanem mindezeket a nélkülözhetetlen kölcsönhatásokat a társadalom közege közvetíti; és mivel az ember társadalmisága az összkörnyezetével kapcsolatos aktív, gyakorlati magatartás jelenti, az ember nem egyszerűen alkalmazkodik hozzájuk, hanem *aktívan reagál* rájuk...” (Ont. II. 182 – kiemelés tőlem Sz. T.). Az ember lényegét tehát tudatosságában és gyakorlati tevékenységében kell keresnünk az idős Lukácsnak e fiatalkorához képes megváltozott felfogása szerint is.

Ez a tudatos tevékenység pedig a létre vonatozik, s a lét ebből épül fel. „Ahogy a társadalmi lét az ilyen alternatív döntések egymást gyakran keresztező láncolataiból épül fel, úgy az egyes emberek élete is ezek egymásutánjából és egymásból való következéséből áll. Az első munkától, mint az ember emberré válásának genézisétől a legfinomabb lelki-szellemi döntésekig az ember megformálja a környezetét, segít e környezet felépítésében és kiépítésében, és ugyanezekkel az akcióival pusztán természeti egyediségből egyéniséggé formálja magát valamely társadalmon belül” (Ont. II. 264).

Az alternatív döntések és e döntések következtében előállott tevékenység tehát a személyiség kialakulására meghatározó jelentőséggel bír. A döntések mindig konkrétak, az „éppíglyét” jeleit viselik magukon. „Valamely ember alternatív döntéseinek ilyen éppíglyétét nevezzük személyiségnek” (Ont. II. 265). A döntések mindig lehetőségek közötti elhatározásokon alapulnak. „Minden emberben... nagyszámú lehetőség hat lappangva. De valódi jelleme a maga éppíglyletében éppen abban és azáltal valósul meg, hogy mely lehetőség válik tette... Valamely ember szubsztanciája tehát az, ami élete során összeáll, mint e döntések szakadatlan láncolatának kontinuitása, iránya, minősége” (uo.). Ebben a vonatkozásban alapvető megállapításra jut: „az ember saját gyakorlatának eredménye” (u o.). Olyan kijelentés ez, amely természetesen merít az „emberek csinálják a történelmet” marxi formulájából, de – Lukács minden tiltakozása ellenére is – emlékeztet bennünket Sartre bizonyos megfogalmazásaira is: „Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.”³⁴⁹

³⁴⁹ Jean-Paul Sartre: *Az egzisztencializmus: humanizmus*, id. kiad. 219. old.

Az ember Lukácsnál is éppen a gyakorlat végzése közben alakul át, de itt a társadalmi lét döntő befolyása hangsúlyozódik: „most az a főproblémánk, hogy miként befolyásolja ez a fejlődés a társadalomban tevékeny embert. Kettős hatásról van szó... Egyrészt a munka (és minden végső soron belőle kiinduló és belétorkolló társadalmi tevékenység) minden emberre új feladatokat ró, amelyek végrehajtása új képességeket fejleszt ki benne, másrészt a munkatermékek az emberi szükségleteket új módon elégitik ki... egyszóval... átalakítják a gyakorlatot végző embert is...” (Ont. II. 271).

Az ember társadalmivá-emberivé válása hosszú történelmi időszakot ölel fel, amelyben nagy szerepe van a mindennapi élet szokásai megváltozásának és a nevelésnek. Ami a *szokásokat* illeti: Lukács mindig is – már fiatalkori Lenin-tanulmányában (1924) is – hirdette: a szokások és a megszokás ontológiai, anyagi erővé alakulhat.³⁵⁰ A *Demokratisierung*ban újra felidézi a kérdést, és ezt mondja: ez az „átmeneti időszak középponti problémája”. Rendkívül fontos ugyanis, hogy „az emberek mit szoknak meg, és hogy ez a megszokás milyen hatással van az emberek mindennapi gyakorlatára” (Dem. 80). A társadalom fejlődésének egyik előrevivő ereje lehet, ha az embereket felszabadítjuk az elidegenedés és a manipuláció szokásai alól és a nembeliség felé mutató szokásokra vezetjük, véli Lukács.

A szokások kialakítása szorosan összefügg a *neveléssel*. Hiszen mindkét esetben olyan gondolatokról és tevékenységekről van szó, amelyek nem következnek spontánul a gazdasági fejlődésből. Ráadásul „az embereket ez teszi alkalmassá arra, hogy erőszak, kényszer, elnyomás nélkül éljenek együtt embertársaikkal” (Dem. 80). Így ez egy új, általa elképzelt demokratikus társadalom egyik fő problémájává válik.

A megszokás és a nevelés olyannyira fontos Lukács számára, hogy az *Ontológiában* is többször visszatér e problémára. Itt a nevelés fogalmát némileg ki is bővíti. „Az ember nevelésének az a célja, hogy készségeket alakítson ki benne bizonyos fajtájú alternatív döntésekre: itt nem a szűkebb értelemben vett nevelésről van szó, amelyet tudatosan művel-

³⁵⁰ A megszokásnak az etikai vonatkozásairól lásd tanulmányomat: *A megszokás mint etikai probléma*, in: *Életutak és életelvek Dantétól Derridáig*, id. kiad. 43–49. old.

nek, hanem olyan befolyás totalitásáról, amely a kialakuló új embert éri” (Ont. II. 275). Az ilyenfajta nevelésnek természetesen nem csupán pozitív eredménye lehet, mint azt általában hiszik, hanem ellenkező előjelű, esetleg negatív, de a nevelés mint „társadalmi átalakítás és átalakulás” az ember fejlődésének szerinte mindenképpen szükségszerű mozzanata. A társadalom ugyanis ezzel válik egyre társadalmibbá, az ember egyre inkább személyiséggé (Ont. II. 279).

Kétféle mozgásról van itt szó – ahogyan Hegel már *A szellem fenomenológiájában* leírta – egyrészt az egyed, másrészt a nem fejlődéséről. Lukács saját elemzésében elfogadja ezt a hegeli álláspontot: „mindkét mozgás, nevezetesen az egyediség magábanvalóságából az önmagáért létező egyéniségig vezető, és az ember partikularitásától a nembeliségig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat” (Ont. II. 281). Ebben a folyamatban fontos szerepet játszik a tudatosság: „csak az önmaguknak, mint egyéneknek tudatára ébredt emberek... képesek arra, hogy tudatuk és tudatuk által irányított tetteik segítségével a valódi nembeliséget társadalmi-emberi gyakorlatba, vagyis társadalmi létbe fordítsák át” (Ont. II. 282). Az emberben ez a tudat és a tettekbe forduló gyakorlat, társadalmi praxis viszonya. Számkra ezek a megjegyzései újfent azt bizonyítják, Lukács idős korában ismét közel kerül a „gyakorlatfilozófiához”, éppúgy, mint *Történelem és osztálytudat* című fiatalkori írásában.³⁵¹ De valóban inaktuálisak ezek a gondolatai? A globalitás korában ez utópia vagy még elérhető cél?

Az ember problémája, emberfelfogása már sok ponton előlegezi *személyiségkonceptióját*. Különösen érdekes, hogy az *Ontológiában*, bár több helyen is beszél a személyiség kérdéséről, mégis az elidegenedésről szóló fejezetben található nála egy személyiségelméleti rész. Ennek kiindulópontja az, hogy a társadalmi lét fejlődése során olyan ellentmondások, esetleg negatív tendenciák is születnek, amelyek az emberi gyakorlatot bizonytalanná, kimenetelét előre nem láthatóvá tehetik. Mégis, az ember mint társadalmi lény – mindennek ellenére – bizonyos feltételek mel-

³⁵¹ Még az idős Lukács filozófiáját is sokan, éppen ezen kijelentései alapján *neomarxistának* tartják. Lásd Evandro Botto: *Il neomarxismo*, I–II. köt. Roma, 1976. Edizioni Studium.

lett személyiséggé válik, válhat. „A szubjektum egysége a társadalmi lét fokozatosan kialakuló alapténye, és minél magasabb szintre fejlődik ez az egység, annál gazdagabbakká és sokrétűbbekké válnak működő mozzanatai, és ezzel együtt annál erőteljesebbé és tartalmasabbá fejlődnek az e mozzanatok személyiséggé egyesítő társadalmi meghatározások” (Ont. II. 721). A társadalmi lét által meghatározott feladatok végrehajtása képességeket alakít ki az emberben, amelyek szintetizálódása vezet a személyiség kialakulásához. Ez az ember érdeke is: „az embernek az a törekvése, hogy a társadalmilag kialakult képességek komplexusából kiformálja a saját személyiségét” (Ont. II. 723). Ez persze ellentmondásos folyamat, mert – ahogyan Lukács többször is utal rá – az emberi „képességek fejlődése nagyon könnyen és nagyon gyakran akadályozhatja a személyiség kibontakozását” (Ont. II. 727). Lukács itt a társadalomnak eléggé steril állapotát tételezi fel, amelyben a pénz, a vagyon nem játszik különösebb szerepet. Hol van már Simmel tanulmányának emléke?

A kérdést most, időskorában, már a filozófia legáltalánosabb fogalmi szintjén veti fel. Az emberi személyiség kialakulása ugyanis, szerinte, minőségi változást hoz létre az ember emberré válásának folyamatában, ami „olyasmit képvisel, ami – viszonylag – önállóvá vált eredetétől”, származásától (uo.). A személyiség kialakulása már átvezet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. A személyiség, Lukács szerint, folyamatszerűen előrehaladó, nem pedig stabil módon létező entitás, amely gyakorlatban és saját tevékenységével valósítja meg önmagát. Marxot továbbgondolva mondja, hogy „a személyiség mint valóságos, vagyis folyamatban előrehaladva létező valami csak az egyes embereknek és a társadalomnak ezekből az oly sokrétűen összefonódott kölcsönhatásaiból alakulhat ki” (Ont. II. 730). Lukács ezzel kapcsolatban újból és újból hangsúlyozza, hogy a személyiség *tettekben* valósíthatja meg önmagát. Ehhez hozzátartozik, hogy az elidegenedések ellen a mindennapi életben kell küzdeni, s a személyiség megalkotásának éppen ez a harc képezi egyik előfeltételét. Az egyes egyéntől sok minden függ: „ötöle magától függ, hogy eldologiasodva és elidegenedve él-e, vagy valóra akarja-e váltani saját tetteivel igazi személyiségét” (Sziszt. 739). Bizonyos tekintetben igen.

Ugyanez a gondolat megtalálható a *Prolegomenában* is: „az ember, éppen mint ember, nem egyszer és mindenkorra adott valami, nem kül-

ső ösztönzésekre adott reakcióiban egyértelműen meghatározott lény, hanem messzemenően saját tevékenységének terméke" (Ont. III. 198). Máshol ezt így fejezi ki: „minden személyiségről elmondhatjuk tehát, hogy saját tevékenységének terméke" (Ont. II. 625).

A személyiség nem más, mint a (hamis vagy helyes tudattal) élő és cselekvő ember (Ont. II. 772). Úgy is mondhatnánk, hogy ha az ember el akar szakadni az őt meghatározó, például elidegenítő hatású társadalmi viszonyoktól, akkor ezért mindenképpen tennie kell valamit, cselekednie kell. Az ontológiai gondolatot összefoglaló 1969-es írásában, *Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzataiban* a tettet egyenesen a szabadsággal hozza összefüggésbe: „Maga a szabadság nem lehet pusztán egy kényszerű fejlődés szükségszerű terméke... Az embernek saját tétével kell megszereznie szabadságát.”³⁵² Jelentős, bár szintén kissé elvont, a gyakorlati viszonyokat sok tekintetben figyelmen kívül hagyó gondolat ez az autonóm Lukács részéről.

A személyiség kibontakozásának ez a bizonyos vonatkozásban gyakorlati és filozófiai felfogása szorosan összekapcsolódik nála az ember történelmi szerepének újszerű kérdésfelvetésével. Több alkalommal is kitér erre, összefüggően talán az ideológiai fejezetben beszél róla. Kiindulópontja e téren mégis a *Szisztematikus fejezetek* végén található megjegyzéséből rekonstruálható. Az emberi személyiség elidegenedésellenes tevékenysége alapvető az elidegenedés leküzdésében, mégis, *történetileg* ez nem mindig következik be, az egyes egyének tettei nem szintetizálódnak egy egységes akaratban, amely a szubjektív tényező alapja lehetne. „Objektíve meg kell állapítanunk, hogy az elidegenedéssel szembeni egyéni, tisztán elméleti és politikai-társadalmi lázadások még távolról sem összegződnek gyakorlativá váló szubjektív tényezővé...” (Ont. II. 823). Mégis fontos e kérdésről beszélni, mert a történelmi fejlődés egy adott fokán „döntő jelentőségre juthat az objektív fejlődés által előidézett problémák végigharcolásának eredménye szempontjából” (Ont. II. 504).

Ezekből a megállapításaiából már leszűrhető, hogy a szubjektív tényező nem más, mint az egyéni cselekvéseknek szintetizálódása a történe-

³⁵² Lukács György: *Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai*, id. kiad. 561. old.

lebenben, és hogy létrejött nem automatikus (sőt, el is maradhat, és ilyenkor a társadalmi átalakulás nem következik be), s végül hogy a szubjektív tényező valamilyen formában mindig kötődik az objektív tényező meglétéhez vagy hiányához, de csak ha létezik szubjektív akaraton felépülő tudatos tényező, csak akkor következhet be a kívánt változás. A szubjektív tényező *raison d'être*-je viszonylagos függetlenségben rejlik. A függetlenséget pedig a relatívan felértékelődött eszmei mozzanat képes biztosítani. Tehát Lukács szerint a szubjektív tényező, a maga tudatosságával, adott történelmi feltételek megléte esetén, a gyakorlatban is le tudja győzni saját mindennapi létezésének elidegenedettségeit, és ezzel hozzájárul egy történelmi átmenet megteremtéséhez. A szubjektív tényező mint ilyen függ össze az ideológiával: „A történelem szubjektív tényezője csak akkor bontakozhat ki teljes erővel a konfliktusok végigharcolásának érdekében, ha egyrészt az adott társadalmi állapotokkal való pusztán közvetlen elégedetlenség, a velük való szembenállás elméletileg is ezek totalitásának tagadásává fokozódik, másrészt az így kialakuló megokolás nem marad pusztán a fennálló rend totalitásának kritikája, hanem arra is képes, hogy az így szerzett felismeréseket átvigye a gyakorlatba, tehát az elméleti felismerést az ideológia átütő erejű gyakorlatává fokozza” (Ont. II. 508 – kiemelés tőlem Sz. T.). Ez a idézet is bizonyítja Lukácsnak azt a tételét, hogy a gyakorlatban kell bizonyítani egy elképzelés, gondolat életképességét, mert a *nem megvalósult gondolat általában maga is problematikus, mint gondolat*.

Az eszmei mozzanatnak a valóságba való konkrét átvitelében van jelentős szerepe a szubjektum aktivitásának. A szubjektív tényező lukácsi értelmezése – bár szerinte Marxnak „az emberek csinálják a történelmet”-formulájára megy vissza – mégis jóval túlmegegy azon, hiszen a történelmi átalakulások döntő tényezőjének tartja, amely segíti az ember valódi nembeliségének a létrehozását. Ez a lukácsi tézis, hogy a szubjektív tényezőnek nagy történelmi szerepe van, mára – a globális viszonyok között – csak globális értelemben igazolható.

Az ember, a személyiség (egyéniség) és szubjektív tényező fogalmán kívül Lukács szinte csak egy írásában, a *Demokratisierung*ban beszél az „igazi emberről”, az „*echte Mensch*”-ről. A kérdésfelvetés háttere az 1968-as események, nem is annyira a párizsiak, hanem a prágaiak. Lukács vé-

leménye az volt, hogy végeredményben jelentős kontinuitás van a szovjet politikában, ami kilátástalanná teszi az általa óhajtott szocialista demokrácia perspektíváit. Mi a helye itt az embernek, az emberi cselekvésnek? – ez a probléma foglalkoztatja. S itt visszatér a brutális manipuláció témájához, amiből az „igazi kiutat” (*echter Ausweg*) keresi. Ennek érdekében – ahogyan az *Ontológiában* is – elméletben visszatér Marxhoz, az „igazi marxizmushoz” (*echter Marxismus*), ahol (a *Grundrissében*) az egyén szabad fejlődéséről van szó. A konkrét helyzetben úgy fogalmaz, hogy az ember még nem képes megszabadulni a szükségszerűség birodalmának kötöttségeitől, de a feladat – éppen az emberről, a személyiségről és a szubjektív tényezőről elmondottak alapján – az, hogy saját tetteivel győzze le az elidegenült viszonyokat, a bürokratikus rendszert, amely minden kezdeményezőkézséget csírájában elfojt.

Ebben a folyamatban alakul ki az „igazi ember”, akinek kettős feladata van: egyrészt létrehozni azokat a viszonyokat, amelyek lehetővé teszik saját kialakulását, s ugyanakkor saját tevékenységükkel saját maguk mint „igazi emberek” megteremtésére kell törekedniük. Tehát egyrészt itt a viszonyok kialakításáról, másrészt magának az „*echte Mensch*”-nek a „kineveléséről” beszél. A kettő természetesen szorosan összekapcsolódik, és szinte lehetetlen megállapítani, melyik az elsődleges a másikkal szemben. Az ember mint aktív lény teremti meg az „igazi ember” létezésének a feltételeit. „Ha az ember társadalmi tevékenysége során maga teremti meg azokat a feltételeket, amelyek révén igazi emberré lehet, akkor lesz ez a korszak... annak a nagy fordulatnak az előjátéka, amelyet Marx úgy nevez, hogy lezárul az emberiség előtörténete”³⁵³ (Dem. 158). Eljön-e valaha is az emberiség igazi történelme (a „szabadság birodalma”? Lukács kérdésfelvetésének elsősorban és csakis világtörténelmi perspektívában van értelme.³⁵⁴

³⁵³ A német nyelvű szövegben eredetileg ez szerepel: „Indem der Mensch so in seiner gesellschaftlichen Tätigkeit selbst die Bedingungen schafft die ihn erst wirklich zum echten Menschen machen, wird diese Periode – eben der Sozialismus als Formation – zum Vorspiel jener grossen Wendung, die Marx als Ende der Vorgeschichte der Menschheit bezeichnet” (D. 140).

³⁵⁴ Lásd tanulmányomat: *A globális jövő scénáriói*, Valóság, 2010. 6. sz. 27–39. old.

Ugyanakkor ezek a megváltozott viszonyok új képességeket fejlesztenek ki benne: „magát a gazdaságot, mint az eljövendő formáció alapját sokkalta inkább úgy kell irányítani, hogy fel tudja ébreszteni az emberekben azokat a tulajdonságokat, létre tudja hozni köztük azokat a kapcsolatokat, amelyek belső működésük folytán képessé teszik őket arra, hogy megvalósítsák önmagukat mint igazi embereket” (Dem. 182 – eredetileg: „*sich selbst als (Wirkliche) echte Menschen zu verwirklichen*” – D. 162). E kettős tendencia mindenképpen hosszú történelmi fejlődés következtében alakulhat ki, s Lukács itt utal rá, hogy olyan helyzet, amelyben az „igazi ember” megvalósíthatta volna önmagát, eddig még nem volt a világtörténelemben. Nem véletlen, hogy az „igazi ember” létrejöttét a „szabadság birodalma” jövőbeli kialakulásával köti össze. Illúzió volt akkor is, de mára szinte teljesen anakronisztikussá vált részéről az, hogy a szocialista társadalom belső életének megreformálásától várta csupán az „ember emberré-válását” (Dem. 158). Meggyőződése volt viszont, hogy csak a *demokrácia kiteljesedésével*, a bürokratikus és ideokratikus társadalom visszaszorításával függ össze az „igazi ember” kiformalódása. Abban a helyzetben azonban, amelyben az elidegenült viszonyok nemhogy megszűntek volna, hanem még napról napra újra is termelődtek, amelyben a manipuláció különböző, esetleg új formái is kialakultak, az „echter Mensch” „kinevelődése”, partikularitásból a nembeliségbe való felemelkedése csak nagyon hosszú történelmi folyamat eredménye lehetne. Ezt pedig a 2015-ben megindult tömeges migráció Európában hosszú ideig elodázhhatja.

Utópia-e akkor ez? Úgy véljük, nem, csupán csak az ember jövőjének egyik lehetséges, pozitív perspektívája. Lukács ugyanis tudja, hogy nem szabad „általában az emberről” beszélni. Heidegger és Sartre felfogásáról szólva a *Prolegomenában* a történeti-genetikus levezetési kísérlettel kapcsolatban, ez utóbbit az előző filozófusokkal szembeállítva, így ír: „A közelmúlt ontológiái, amelyek az egyetemes manipuláció, vagyis a pozitívizmus és a neopozítívizmus elleni harcból születtek (Jaspers, Heidegger és eleinte Sartre), világosan tanúskodnak arról a tendenciáról, amely az ember jelenkori társadalmi fejlődésének egészen sajátos, korhoz kötött vonásait megpróbálja ember és »világ« viszonyának ontológiailag időtlen, alapvető kategóriáivá emelni. Kialakulhatnak ebből múltó ígéze-

tek... de nem jöhet létre módszertanilag járható út az egyéniség sajátos, társadalmi-történeti genezisének, ebből kibontakozó perspektíváinak és zsákutcáinak ontológiai magyarázatára" (Ont. III. 72). Lukács tehát az emberiség perspektíváit keresi. Szerinte csak a demokrácia „képes olyan objektív társadalmi-emberi alapot” teremteni, amelyen a társadalomban döntő változás mehet végbe (Dem. 197).

A társadalomnak az elidegenítés felé, az embernek az „igazi ember” felé kell haladnia, s e kettős folyamat csak dialektikus kölcsönhatásban mehet végbe. Ennek az emberek mindennapi életére is nagy hatása kell legyen. Lukács itt – szokatlan módon – az életkörülmények, a Wittgensteinnél is felmerülő „életkérdések” gyökeres megváltozásáról beszél, amelyben szerepet kapnak egyrészt „az elidegenedés formáinak egyéni, ideológiai, erkölcsi stb. leküzdésére tett kísérletek”, másrészt „itt éppenséggel az egész ember, minden lényeges életmegnyilvánulás alapvető átalakulásáról van szó” (Dem. 196). Úgy véljük, hogy a 20. századi filozófiai gondolkodás egyik nagyon fontos teljesítményéről van itt szó, amelyben az egyik középponti kérdés mégis az, hogy „a kialakuló ember tulajdonképpen emberré, az emberi társadalom valódi tagjává” válik-e vagy sem (Ont. III. 100).

S végül: ennek a folyamatnak Lukács szerint persze objektív, anyagi, oksági meghatározottsága van, amit mind anyagi, mind szellemi vonatkozásban végig kell küzdeni a jövőben. Ennek lényege, hogy a gyakorlatban Lukács szerint szintetizálódik az anyagi és a szellemi mozzanat (mindig egy elképzelést valósítunk meg, és az elképzelés a valóság oksági soraiból nő ki). Az anyagi és szellemi mozzanatoknak ebből a szintéziséből következik, hogy az emberi tett, az egyéni cselekvés jelentősége megnő a társadalmi-történelmi folyamatokban. S mindazt, amit az emberről, a személyiségről, a szubjektív tényezőről és az „*echte Mensch*”-ről mondtunk, jól összegzi Lukács alábbi kijelentése: „*das Menschwerden des Menschen nur seine eigene Tat sein könne*” (D. 174), azaz: „az ember emberré válása csak önnön tette lehet” (Dem. 197). Ebből pedig az egyes emberre nézve számos további következmény adódik, amelyet a 20. században több filozófus és filozófiai iskola (például az egzisztencializmus) dolgozott ki, de amely további feladatokat jelent az európai ember számára mind elméletben, mind gyakorlatban.

Eszmei mozzanat és szubjektív tényező a késői Lukácsnál

Bizonyos értelemben szintéziskísérlet Lukácsnak *A társadalmi lét ontológiájáról* című munkája. Szintéziskísérlet az életművön belül: benne számos, már korábban – különösen a *Történelem és osztálytudatban* – fölvetett és sajátosan megoldott problémát (a természetdialektikát, az eldologiasodást és elidegenedést, a tudatot, az eszmei mozzanatot, a gyakorlatot vagy akár a szubjektív tényezőt is, ahogyan láttuk) új társadalmi-történeti és eszmei alapon vet föl, és tesz kísérletet megoldásukra.³⁵⁵

Különösen releváns és eredeti benne az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező hangsúlyozása, a társadalmi lét totalításában való beágyazása. Ez képezi Lukács késői munkásságának egyik legeredetibb oldalát, olyat, amelyet a „valódi marxizmus” megértésének és továbbfejlesztésének igénye hat át.

Lukács kiindulópontja: a dogmatizmus bírálata

A Lukács elméleti-filozófiai fejlődésében fordulópontot jelentő XX. kongresszus után meghirdetett „marxizmus reneszánsza” a filozófia új lehetőségeit villantja fel előtte. Lukács ezen új alkotói szakaszára újból és ismételten (most már az eddigiekhez képest sokkal felszabadultabban) *polemikus irányultsága* a jellemző. Lukács ekkor nemcsak – az eddig is alaposan bírált – polgári filozófiákat, az idealizmus és az irracionalizmus különböző megnyilvánulásait veszi ismételten kritika alá, hanem – tulajdonképpen most első ízben – éles bírálatban részesíti a marxista filozófia („dogmatikus” és „revizionista”) eltorzítását. E polémiák annyira a lukácsi életmű részei ezután, hogy nélkülük lehetetlen megérteni gondolkodásának lényegét, alapvető mondanóját.

³⁵⁵ Erre utal Almási Miklós: *A társadalmi lét ontológiájáról*, in: Lukács György és a magyar kultúra, id. kiad. 222–232. old.

E sokirányú és igen árnyalt polémiáiból kiemelkedik a sztálini dogmatizmus kritikája.³⁵⁶ Ennek alaphangja az ellen a „végzetes előítélettel” szembeni *elméleti* polémiája, „hogy a sztálini teóriák azonosak a marxizmus alapelveivel”.³⁵⁷ Lukács éppen ezzel szemben kísérli meg az *Ontológia*-ban, ahogy ő nevezi: „az igazi marxizmus helyreállítását”. Hogyan érti ezt a nála igen gyakran megtalálható „helyreállítás” kifejezést? Valószínűleg a Tan – szerinte – addigi „eltorzítóival” szemben. De miben is különbözik a „helyreállítás” az általa annyira bírált „kiegészítéstől”? Nyilvánvalóan egy új történelmi helyzetben egy bármely elmélet értelmezői más és más értelmet tulajdonítanak egy adott filozófus gondolatainak. Természetes, hogy így azután mindig létrejön egy „-izmus”, amely sokszínűvé válik. Lukács abban a hiszemben akarja „helyreállítani” Marx (és nem Engels) gondolkodását, hogy visszatérhet az „eredeti”, az „igazi” filozófushoz. Ez a kísérlet azonban általában sem megvalósítható. Ahogyan Lukács esetében is láttuk már idáig is, az ő helyzete sem sokban különbözik az eredeti álláspontokat „helyreállítani” szándékozó más filozófusokétól, mert a „helyreállítás” általában mindig egyúttal „kiegészítés”, sajátos értelmezés is. Ugyanakkor például azt sem szabad elfelejteni, hogy az *Ontológia* tartalmaz egy latens polémiát a dialektika Engels-féle értelmezésével szemben.³⁵⁸ A helyreállítás akkor kire, mire is vonatkozik? Nem jelent ez mást is, valamiféle szelekciót?

Mindenesetre már az *Ontológia Történeti fejezeteiben* kiderül: az egész műnek határozottan antidogmatikus beállítottsága van. Ugyanis már e részben is újból szerepelnek olyan – Marxnál még meglévő – témák, amelyek a „dogmatikus” felfogásából egyszerűen kimaradtak. Így kap ismételt szerepet e fejezetekben a (Buharinnal kapcsolatban tárgyalt) társadalmi véletlen, vagy például a társadalmi törvények és az emberi cse-

³⁵⁶ Az *Ontológia* egyik alapmotívuma éppen Sztálin-bírálata, amiket általában – mintegy csattanóképpen – a kisebb-nagyobb fejezetek végén fejt ki összhangban az éppen ott tárgyalt tematikával. Lásd még Michael Löwy: *Georg Lukács. From Romanticism to bolscevism* című könyve (id. kiad.) Lukács and Stalinism című fejezetét.

³⁵⁷ Lukács György válasza az olasz Nuovi Argomenti című folyóirat körkérdésére. In: *Kritika*, 1983. 1. sz., 24. old. (ún. „Carocci-level”).

³⁵⁸ Lásd Nyizsnyánszki Ferenc: *Néhány szempont az „Ontológia” módszerének vizsgálatához*, id. kiad. 37. old.

lekvés dialektikus (és nem fetisisztikus) viszonya, vagy az egyes emberek döntéseinek társadalmi súlya, cselekvésük fontossága stb. A „dogmatizmus” merev szemléletével szemben Lukács minden témában a Hegelnél (!) és Marxnál meglévő *valódi dialektika* fontosságát húzza alá. Ennek értelmében bírálja például a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak már Plehanovnál is meglévő szétválasztását, mint alapvető hibát az egész (elsősorban szovjet és szovjet irányultságú) marxista filozófiára nézve. A társadalmi lét és társadalmi tudat metafizikai szembeállítását, *dualitása* legfeljebb „módszertanilag viszonylag, de csupán viszonylag jogosult” mozzanat a dogmatizmus részéről – írja Lukács (Ont. I. 406).

A *Szisztematikus fejezetekben*, különösen a munka- és a reprodukció-fejezetben, éppen ezt a munkában is meglévő ontológiai és tudati, teleológiai mozzanatot, valamint dialektikájukat elemzi részletebben. Például az ember reprodukciójával kapcsolatban így ír: „Itt is félre kell tolnunk Marx követőinek vulgáris-mechanikus előítéleteit. Többségük a gazdaság objektív törvényszerűségeiből valamiféle természettudományt csinált, és a gazdasági törvényeket olyannyira eldologiasította és fetisizálta, hogy az egyes ember szükségképpen e törvények működésének minden befolyást nélkülöző tárgyaként jelent meg” (Ont. II. 258). Lukács célja viszont annak kimutatása, hogy az ember „a pusztá egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé” (Ont. II. 259). Ehhez pedig szükség van a társadalmi lét objektív és szubjektív szféráinak kölcsönös figyelembevételére, az anyagi és eszmei szférák „új szintézisére” (Ont. II. 276).

Lukács alapvetően hibás megoldásnak tartja a társadalmi létfolyamatok és az eszmei mozzanat merev szétválasztását. „Elterjedt az az elképzelés, mintha a gazdasági szféra valamiféle második természet volna, amely a társadalmi lét másik részétől, attól, amit felépítménynek, ideológiának neveznek, struktúrájában és dinamikájában minőségileg különbözik, és merev, kizárólagos ellentétben áll vele. (Csak Plehanov és Sztálin nézeteire emlékeztetünk)” (Ont. II. 364). Lukács jól látja, hogy a „második természetnek” „egyik valódi tulajdonsága” a szubjektumtól való függetlensége, de hozzáteszi: „nem szabad itt sohasem elfelejteni, hogy ez a tudatos aktusoktól való függetlenség mégis feltételezi, hogy ezek a függetlenség létszerű alapjai, hogy tehát a társadalmi lét még magasabb-

rendű és legtisztább objektivitásának formájában sem lehet olyan tökéletesen független a szubjektumtól, mint a természeti folyamatok” (Ont. II. 370).

Az eszmei mozzanatot és a szubjektív tényezőt figyelmen kívül hagyó felfogásokkal szemben Lukács *Ontológiájának* alaptörekvése tehát, hogy a társadalmi lét szerkezetét *alapvető egységességében* tárja föl és írja le. Ebből a szempontból tartjuk itt alapvetően fontosnak az eszmei mozzanat általános filozófiai síkon való kidolgozását és a szubjektív tényezőnek a politikaelmélet terén való tárgyalását.

Az eszmei mozzanatról

Az egész *Ontológiában* megfigyelhető Lukácsnak az igyekezete, hogy a marxista filozófián, és egyáltalán a saját filozófiáján belül visszaállítsa jogába a tudatot, az eszmei mozzanatot, mégpedig úgy, *ahogyan ő értelmezi*.

A mű legkülönbözőbb fejezeteiben beszél arról, hogy általában véve a filozófia számára fontos a Marxnál is – szerinte – meglévő tudati mozzanat hangsúlyozása. Feleleveníti az eddigi is hangsúlyozott összefüggést munka és tudat között, s hosszan (sokszor önmagát ismételve) fejtegeti, hogy a munkafolyamatban az ember hogyan teremti meg önmagát mint embert.³⁵⁹ Lukács véleménye szerint a testtel szemben, amely a munkafolyamatban csak „a teleológiai tételezések szolgáló, végrehajtó szerve”, a tudat „irányító, meghatározó szerepre tesz szert” (Ont. II. 105). Az, hogy ez a szerep meghatározó lenne, erről így Marx nem beszélt. A tudatnak azonban nemcsak itt, hanem a *történelemben* is jelentős szerepe van: a tudat biztosítja a társadalmiság kontinuitását, a társadalom valamiféle emlékezetét testesíti meg, „amely megőrzi a múlt és a jelen vívmányait,

³⁵⁹ Lukács itt szinte teljes egészében Marx elemzéseire támaszkodik, amikor a természeti korlátok ember-általi fokozatos visszaszorítását vizsgálja. Ennek azonban azóta az ökoszisztéma egyensúlyának megbomlása jelezte a konkrét határait. Lásd László Ervin: *Világváltás. A változás harmonikus útja*, Budapest, 2008. Nyitott Könyvműhely, és Serge Latouche: *A nemnövekedés diszkrét bája*, Szombahely, 2011. Savaria University Press.

és a jövőbe való továbbfejlődés mozgató erőivé, támpontjaivá” változik át (Ont. II. 188). Éppen ezért ezt a tudatot – Lukács szerint – a „társadalmi lét tényleges alkotóelemének kell tekinteni”, amelynek specifikusan dinamikus, *létszerű* funkciója van, „amelyben megmutatkozik a társadalmi lét különössége, minden más létformához képest: a tudat, mint közeg, mint a kontinuitás hordozója és megőrzője lép fel, s ily módon egy másutt meg-nem-lévő magáértvalóságot kölcsönöz a kontinuitásnak” (Ont. II. 188–189).

Lukács itt rögtön vissza is lép, mert mindebből azonban nem következett a tudat „mindenható” jellegére: „a tudattartalmak, mivel konkrét társadalmi-történeti eredetük van és konkrét társadalmi-történeti helyzetben válnak az alternatív döntések tárgyává, szükségképpen nem szabadulhatnak meg azoktól a tévedésektől, korlátozottságoktól stb., amelyek genezisükből, a társadalmi emlékezetben való megőrződésükből, alkalmazási lehetőségeikből fakadnak” (Ont. II. 189–190).

A tudat szerepének ez a hangsúlyozása jelenti-e vajon Lukácsnál a „materializmus pozícióinak gyöngülését”, amit olykor a szemére vetnek?³⁶⁰ A kérdésre nem egyszerű válaszolnunk. Igaz, hogy Lukács az *Ontológia* legkülönbözőbb helyein is hangsúlyozza az anyagi mozzanat elsődlegességét, mellette azonban mindig felbukkan a (társadalmi) tudat fontos szerepe is. Például, amikor a tudat és a test viszonyát elemzi, így ír: „ontológiailag azt kell mondani, hogy a test létezhet tudat nélkül, például ha betegség következtében a tudat működése megszűnik, a tudat viszont biológiai alapok nélkül nem rendelkezhet léttel. Ez nem mond ellent annak, hogy a tudat önálló, irányító, tervező szerepet tölt be (...)” (Ont. II. 106). Lukács szerint a tudattartalmak lényegét is a társadalmi létben kell keresni. A marxista filozófia – mondja Lukács – „minden tudati formát a társadalmi lét alapján akar és tud” magyarázni (Ont. II. 557).

Az eszmei mozzanat problematikáját azonban mégis középponti jelentőségűnek tartja, olyannyira, hogy a *Szisztematikus fejezetekben* külön részt ír erről a kérdésről. Az eszmei mozzanat tárgyalását a társadalmi lét

³⁶⁰ A Lukács-irodalomban olykor-olykor fölbugban egy ortodox színezetű bíráló, amely szerint Lukács a tudat hangsúlyozásával „engedményt” tett volna az idealizmusnak.

alapkategóriájával, a *munkával* kezdi: „a munkában – és a munka nemcsak mindennemű gazdasági gyakorlat alapja, alapvető jelensége, hanem (...) struktúrájának és dinamikájának legáltalánosabb modellje is – a tudatszerűen előidézett teleológiai tételezés (tehát egy eszmei mozzanat) szükségképpen megelőzi ontológiailag az anyagi megvalósulást” (Ont. II. 337). Ez egészen közel van ahhoz az elgondoláshoz, amiről Marx *A tőké-*ben így beszél: „a munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt”.³⁶¹ Ezt az eszmei mozzanatot vizsgálja és elemzi Lukács. Kiemeli, hogy a teleológiai tételezés és a kauzalitás, az eszmei és az anyagi mozzanatok egymástól *elválaszthatatlan* egységben vannak: „Ontológiailag nem két különálló – egy eszmei és egy anyagi – aktusról van szó, amelyet valamiképpen összekapcsolnak egymással, de közben, e kapcsolat ellenére, mindegyik megőrizheti saját lényegét, hanem bármelyik, egymástól csak gondolatilag elszigetelhető aktusnak a lehetősége ontológiai szükségszerűséggel a másik létéhez kötődik” (Ont. II. 337).

Az eszmei és az anyagi aktus tehát dialektikus összefüggésben áll egymással: egy folyamat két mozzanatáról van szó. Viszonylag könnyű fölfedezni Lukácsnak ebben a koncepciójában azt a már jelzett polémiáját, melyet a „marxizmust mechanikusan eltorzító” felfogásokkal szemben folytatott. S valóban, ez alkalommal is bírálja Plehanov, Kautsky, Max Adler koncepcióját. Mindezekkel szemben Marx gondolataira hivatkozva fejti ki az *eszmei* és *valóságos* elemek dialektikáját az áru és az érték vonatkozásában. Kimutatja, miként válik az eszmei valóságossá és a valóságosból milyen eszmei indítatások származnak, majd egy általános következtetést von le: a gazdaságban „az eszmei formában kiváltott tevékenységek és az ezekből kinövő anyagian gazdasági törvényszerűségek dialektikusan összetartoznak, egymásra vonatkoznak, ontológiailag elválaszthatatlanok egymástól” (Ont. II. 346). Ez a megállapítása filozófiailag is igen jelentős.

Mi benne a jelentős, mi benne az újdonság – hiszen végeredményben – szándéka szerint – „csak” Marx koncepcióját értelmezi? Újdonsága egyrészt abban áll, hogy a naturalisztikus jellegű materializmussal szem-

³⁶¹ Marx: *A tőke*, in: *Marx és Engels Művei*, (id. kiad.), 23. köt. 169. old.

ben az eszmei tényezőt éppoly fontosnak tartja a gazdasági és társadalmi folyamatokban, mint az anyagi mozzanatok. Másrészt, éppen ebből következőleg, az eszmei mozzanat szerepe (talán akarata ellenére?) az előzőekhez képest³⁶² jelentősen *felértékelődik*. E felértékelődésből pedig további következtetések adódnak. Például megnő a szerepe az egyes embernek, az egyes ember alternatív döntéseinek, konkrét választásainak. Ebben az összefüggésben új megvilágítást nyer és az eddigiekhez képest jobban hangsúlyozódik a *szabadság* problematikája, mint az ember önlét-rehozásának egyik igen fontos momentuma. Végeredményben ezzel függ össze a szubjektív tényező – későbbiekben tárgyalandó – fontossága is.

Lukács, az eszmei mozzanat ontológiáját vizsgálva, a továbbiakban rámutat, hogy a társadalmi lét egyik leglényegesebb sajátosságát többek között éppen az eszmei faktor adja, amely a társadalmi létben képes olyan dolgokat is létrehozni, amilyeneket a természeti létben lévő tárgyak maguktól nem képesek produkálni. „Az eszmei mozzanat a valóságot szükségképpen a kívánt irányban tételezi, s ki tud belőle csinálni olyasmit is, ami a maga természetes létében sohasem valósult volna meg magától” (Ont. II. 387). Erre Lukács számtalan példát hoz föl. Nézzünk közülük néhányat. „Egy bot például önmagában véve alkalmas ugyan arra, hogy nyársnak alkalmazzák, de magábanvaló léte sohasem árulná el ezt az alkalmasságot” (Ont. II. 386). Lukács másik példája: „Már az ember legprimitívebb tűzhasználatánál nyilvánvaló, hogy közvetlenül véve sem a tűzben nincs meg a főzés vagy sütés képessége, sem a húsban és növényben nincs közvetlenül tendencia arra, hogy megfőzzék vagy megsüssék őket... az ezeket a folyamatokat megvalósító eszközöket a dolgozó embernek előbb meg kellett alkotnia erre a célra” (uo.).

A tudat lényeges jellemzője tehát az aktivitás, a kezdeményező-képesség és a kreativitás, azonban Lukács ebben az esetben sem felejt el hozzátenni: az eszmei mozzanat és a valóságos kapcsolatában föltétlenül

³⁶² Itt nem Lukács saját koncepciójának korábbi szakaszára, hanem a marxizmus naturalisztikus interpretációjára gondolunk. Lukácsnál – megítélésünk szerint – bizonyos folyamatosság figyelhető meg (tulajdonképpen a *Heidelbergi esztétikától* kezdődően, de különösen a *Történelem és osztálytudattól* számítva) az eszmei és anyagi mozzanatok dialektikájának kérdésében.

az utóbbi a túlsúlyos mozzanat. Minden, az eszmei mozzanat által felszabadított lehetőség, „reális lehetőségként már feltétlenül megvolt ebben a magábanvaló létben” (Ont. II. 387).

Lukács az eszmei mozzanat tárgyalásakor elemzi a *tárgyasulás*, a külsővé-válás kérdését is. Ennek a problémának az alapját még a fejezet elején tett ama kijelentése alkotja, amely szerint: „a teleológiai tételezés aktusa csak anyagi megvalósulásának valódi folyamatában és ezáltal válik igazi teleológiai aktussá, enélkül tisztán pszichológiai állapot marad, egy elképzelés, kívánság stb., amely legfeljebb képmásszerű viszonyban áll az anyagi valósággal” (Ont. II. 337–338). Ez rendkívül fontos megállapítása: azt bizonyítja ugyanis, hogy az eszmei mozzanat nemcsak genezisében táplálkozik a társadalmi létből, hanem oda is tér vissza: az eszme érvényességét, hatékonyságát csak az bizonyítja, ha megvalósul. „Az emberek külsővé nem vált gondolatai, érzései stb. pusztán lehetőségek, és csak tárgyasulásuk folyamatában mutatkozik meg, mit is jelentenek valójában” (Ont. II. 406–407). Ennek a kijelentésnek az átgondolása komoly életelvvé válhat bárki számára.

Mi a viszonya az eszmei mozzanat külsővé-válásának az értékszerűséghez? A tárgyasulás–külsővé-válás – mivel önmagában mindegyik a társadalmi lét alkotóeleme – szükségszerűen vált ki értékeket és értékeléseket. Ezek pedig továbbá jelentős befolyást képesek gyakorolni „a szubjektumok későbbi teleológiai tételezéseire” (Ont. II. 409). Az értékt teremtetés a társadalmi lét alapvető célja és feladata, s ezért a társadalmi kontinuitás létrehozásához alapvetően szükséges, hogy az eszmei mozzanat tárgyasuljon. „A szubjektívnek megmaradó, nem objektivált gondolatoknak, érzéseknek stb. – a tudattal működő természeti organizmusokhoz hasonlóan – csak magábanvaló kontinuitásuk lehet. Csak a külsővé-válás objektiválja az összes életmegnyilvánulást az ezt átélő ember és embertársai számára is. Csak ez az objektiváció biztosít mindkettőnek társadalmi-emberi kontinuitást” (Ont. II. 414). És csak ebben a folyamatban valósulhat meg, bontakozhat ki az ember személyisége is. Ez pedig, világtörténelmi perspektívában, igen lényeges: „Hiába vannak ugyan meg a »szabadság birodalmának«, a tulajdonképpeni emberi történelem kezdetének összes objektív feltételei, ezek pusztán lehetőségek maradnak, ha az emberek még képtelenek arra, hogy külsővé-válásaik-

ban igazi, pozitív, tartalmas nembeliséget, nem pedig pusztán ennek formális-partikuláris megvalósulását fejezzék ki” (Ont. II. 413).

Lukács itt azt a Hegelből kiinduló koncepciót fejti ki – ama híres tétellel kombinálva, hogy az emberek maguk csinálják a történelmet, mégpedig készen talált feltételek mellett –, amely szerint az igazi emberi nembeliség magának az ember tevékenységének a terméke, és – ahogyan Lukács mondja – az nem más, mint „külsővé-válási aktusainak dinamikus összeredménye” (Ont. II. 415). Lukács azonban még ezt is továbbgondolja, mert különbséget tesz a munka világa által és a mindennapok „világa” által létrehozott tételezések és külsővé-válások között. Amennyiben az ember a mindennapi létezés szintjén fogalmazza meg gondolatait, és tárgyasítja őket, ez azzal a következménnyel jár, hogy az ezen a lét-szinten meglévő és tartósan meg is maradó hamis tudati elemek, előítéletek vagy a valóság félreértései mennek át a gyakorlatba. Ezért kíváncsi, hogy a létezés magasabb szférájából, például a munka világából származó szellemi elgondolások tárgyasuljanak inkább (Ont. II. 425). Azonban a *tévedés* lehetősége itt sincs teljesen kizárva,³⁶³ hiszen az „emberi gyakorlat mindig olyan körülmények között megy végbe, amelyek a tételező szubjektumot alternatív döntésekre kényszerítik, noha ezek előfeltételeit, következményeit stb. elvileg nem láthatja át teljesen” (Ont. II. 426).

Így merül fel Lukácsnál az eszmei mozzanat strukturált jellegének a kérdése. Bizonyos értelemben továbbfejleszti Az esztétikum sajátosságában kifejtett mindennapiság-fogalmat, kimutatja létszerű jellegzetességeit és – főképpen – viszonyát az eszmei mozzanat magasabb objektívációs formáihoz, nevezetesen a tudományos tudathoz. A társadalmi lét szempontjából Lukács alapvetőnek tartja egyrészt a mindennapi életnek a tudományos megismerésre való hatását, másrészt viszont a tudományos megismerésnek a mindennapi életre gyakorolt hatását.

³⁶³ A tévedés kérdését és a hamis tudat történelmi (esetleg pozitív) szerepét a komplexumokról szóló fejezet is tárgyalja: „a valóság egészen vagy részben helytelen képmásai is fölöttébb jelentős tényezőivé válhatnak a történelmi fejlődésnek. Sőt, nagyon gyakran éppen ez a hatékonyságuk és az ebből eredő problémák vezetnek a valóság megfelelő megismerésének magasabb fokára” (Ont. II. 190).

Lukács a munka, a reprodukció, az eszmei mozzanat tárgyalása során politikaelméleti megállapításokhoz is eljut. Különösen így van ez az *ideológia* problémájának az elemzésekor. Nézzük, mit is ért Lukács ideológián: „az ideológia mindenekelőtt a valóság társadalmi feldolgozásának az a formája, amely arra szolgál, hogy tudatossá és cselekvőképessé tegye az emberek társadalmi gyakorlatát” (Ont. II. 449). Lukács e szférának az alapproblémáját Marxtól veszi, amikor kijelenti, hogy az emberek éppen az ideológiákon keresztül harcolják végig a társadalmi lét konfliktusait. Az ideológiák ebben az értelemben a társadalmi tudat meghatározott formáival, a filozófiával, a vallással, az erkölccsel, a művészettel stb. azonosak. Lukács az ideológiáról szóló fejezetben éppen ezeket a tudatformákat elemzi részletesebben is. Témánk szempontjából most csak az érdekes számunkra, hogy az ideológia alapproblémája – a társadalmi konfliktusok végigharcolása – Lukács szerint alapvető módon összefügg a *politikum* szférájával. Sajnos, e téren a lukácsi fejtegetések igen kevésbé kielégítőek. Az *Ontológiából* sok minden hiányzik – például a társadalmi struktúra, az osztályok és az osztályharc, az állam problémája stb. –, ami a politikum világának árnyaltabb bemutatásához elengedhetetlen lenne.³⁶⁴ Mégis, a politikai gyakorlat és az emberi tényező felvázolásakor nagyon is lényeges megállapításokhoz jut.

A szubjektív tényezőről

Ahogy az eszmei mozzanatnál, Lukács az ideológiánál és a szubjektív tényezőnél is annak társadalmi-történeti beágyazottságát hangsúlyozza a *tertium datur* értelmében, egyrészt az idealizmus különféle megnyilvánulásaival, másrészt a vulgármaterializmussal szemben. Az ideológiai szférák mindegyikére jellemző szerinte, hogy megőrzik „genezisük kitörölhetetlen nyomait” (Ont. II. 449). Ez érvényes a politikai „életszférára” is, mint „a társadalmi totalitás egyik egyetemes komplexumára” (Ont. II. 487).

³⁶⁴ Lásd BayerJózsef: *Az idős Lukács politikai filozófiájához*, Kritika, 1985. 9. sz. 17–19. old.

A politikum világára is érvényes az alapelv, hogy visszatükrözi a valóságot,³⁶⁵ ugyanakkor azonban jelentős mértékben befolyásolja a politikai szándékú teleológiai tételezéseket is. A politikai jellegű döntéseknél Lukács két kritériumot említ, amelyek megmutatják, miként lehet végigharcolni politikai eszközökkel egy reális társadalmi konfliktust.³⁶⁶ Az egyik ilyen kritérium a „következő láncszem” gondolata, a másik pedig az, hogy a politikai cselekvésnek milyen a hatékonysága. Ez utóbbi pedig lehet pozitív vagy negatív irányultságú, de itt egy dolog a fontos: „valamely politikai döntés és az alapjául szolgáló politikai koncepció stb. valójában politikailag nem releváns többé, mihelyt nem hatékony” (Ont. II. 492). Nagyon fontos politikaelméleti megállapítása az is, hogy „a politikai cselekvés hatékonysága csak hosszabb távon teljesül be” (Ont. II. 493).

Lukács tehát ezekben a kérdésekben is valóban dialektikus módon (bár most sem a maga konkrétságában) igyekszik megoldani az eszmei mozzanat és a valóságos kapcsolatát a politikum szférájában. Az ideológiai formák is azért válnak fontossá számára, mert tudja, tapasztalta maga is, hogy ezek alapján lehet mozgásba hozni az emberek különféle csoportjait. Ezzel kapcsolatban állapítja meg, hogy: „gyakorlatilag nem lehet hatékonyan végigharcolni a konfliktusokat a népesség mindenkor döntővé vált rétegének mozgósítása és megszervezése nélkül”. Természetesen nem közömbös az eszmei tartalom sem, amely e mozgósítás alapját képezi, s döntően meghatározza a bekövetkező esemény specifikus politikai sajátosságát, irányát és tartalmát is. A társadalmi-történeti meghatározottság és a szubjektív tényező lehetőségeinek összefüggéséről, dialektikájáról a következőket mondja: „Az ember, mint válaszoló lény sohasem független azoktól a kérdésektől, amelyeket a történelem vet fel a számára, de az objektívvá vált társadalmi mozgás sem függetlenedhet társadalmi-emberi, politikai-erkölcsi eredetétől” (Ont. II. 494). A törté-

³⁶⁵ Lukács ezt így fejezi ki: „azt a valódi mozgásteret, amelyben a szubjektív tényező megjelenik, mindig a gazdasági-társadalmi fejlődés határolja körül” (Ont. II. 504).

³⁶⁶ Ennek egyik vetülete az ideológia komplexuma, amelyben – az ideológiának egy szélesebb értelmében, ahová odasorolja a filozófiát, a művészetet, az etikát, a vallást is (Ont. II. 475) – nemcsak a társadalmi, hanem egyúttal az ember mindennapi életének konfliktusait is „végigharcolja”.

nelem meghatározó jellege, a determináció elismerése ekkor már nem vezet nála fatalisztikus elképzeléshez: épp ellenkezőleg, hiszen nem véletlenül hangsúlyozza ismételten az embernek a társadalmi létre visszaható, tulajdonképpen determináns tevékenységét.

A politikai szféra tárgyalása során Lukács részletesebben is szól a szubjektív tényező szerepéről a társadalmi konfliktusok végigharcolásának konkrét folyamatában. Elengedhetetlenül fontosnak tartja, hogy az objektív tényezőktől elkülönítve – természetesen ez az elkülönítés didaktikai jellegű csupán – tárgyalja a szubjektív tényező problémáját, hiszen a társadalmi lét komplex rendszerében és a politikumban ez bizonyos esetekben „döntő jelentőségre juthat” (Ont. II. 504).

A szubjektív tényező, mint „egész, fölöttébb nagyhatású komplexum” tárgyalását Lukács főként Lenin politikaelméleti nézetei alapján dolgozza ki. Számára (különös módon) ő volt az, aki a szubjektív tényező fontosságát kiemelte a társadalmi formációk átváltoztatása területén.³⁶⁷ Lukács felhasználja és beépíti gondolataiba a „forradalmi helyzetről” az orosz politikai vezető és teoretikus által mondottakat, s újból aláhúzza – most már „a hivatalos marxizmussal” szemben – a társadalmi gyakorlat kérdésének fontosságát, amit ez esetben már (eltérően korai, például a *Történelem és osztálytudatban* is megtalálható felfogásától) másképpen értelmez. Az *Ontológiában* Lukács így ír: „A történelem szubjektív tényezője csak akkor bontakozhat ki teljes erővel a konfliktusok végigharcolásának érdekében, ha egyrészt az adott társadalmi állapotokkal való pusztán közvetlen elégedetlenség, a velük való szembenállás elméletileg is ezek totalitásának tagadásává fokozódik, másrészt az így kialakuló megokolás nem marad pusztán a fennálló rend totalitásának kritikája, hanem arra is képes, hogy az így szerzett felismeréseket átvigye a gyakorlatba, tehát az elméleti felismerést az ideológia átütő erejű gyakorlatává fokozza” (Ont. II. 508). Lukács egész késői filozófiai fejlődésében döntő jelentőségű, hogy a politikum szférájában összekapcsolja egymással a szubjektív tényező és a gyakorlat problémáját. Ezzel újra visszatér Marx *Feuerbach-téziseinek* alapkoncepciójához, a marxi filozófia számára egyik

³⁶⁷ A szubjektív tényezőről, valamint annak orosz-szovjet értelmezéséről lásd B. A. Csagin: *Szubjektivnij faktor*, Moszkva 1968. Izd. Műszl.

legfőbb forrásához; valamint Leninnek *Mi a teendő?* című írásához, amelyekben, Lukács szerint, meghatározó szerep jut a szubjektív tényezőknek és a gyakorlatnak.

Ezeket a gondolatokat elemezve Lukács néhány további fontos, bár bizonyos tekintetben már fiatalkorában, a II. Internacionálé és a pozitívizmus vagy az ökonomizmus ellen is hangoztatott megállapítást tesz. „A nagy történelmi változások... sohasem egyszerűen a termelőerők fejlődésének, a termelési viszonyok és ezek közvetítésével az egész társadalomra gyakorolt robbantó hatásának mechanikusan szükségszerű következményei” (Ont. II. 509). Ebben a folyamatban kap hangsúlyt (ahogyan a fiatal Lukácsnál a Bernstein- és a Kautsky-féle koncepciók elutasítása-szor is) „a megváltoztató aktivitás, a forradalmasító gyakorlat”.

Lukács itt utal arra is, *miért* szükséges az eddigieknél is többet foglalkozni a szubjektív tényező kérdésével. „A forradalmak nagy, világtörténeti tanulsága, hogy a társadalmi lét nem pusztán megváltozik, hanem újból és újból megváltoztatják azt.” Ez szinte parafrázisa annak az alapvető lenini megjegyzésnek, hogy „a kapitalizmus nem dől meg, ha nem döntik meg”,³⁶⁸ tehát szükséges hozzá egy *tudatos és aktív tényező* is, (vagy ahogyan fiatalkorában mondta: a *praxis*). Lukács így folytatja: „Ennek szükségszerű történelmi következménye az, hogy a gazdasági fejlődés objektív forradalmi helyzeteket teremthet ugyan, de korántsem alakítja ki ugyanakkor velük törvényszerű összefüggésben a ténylegesen és gyakorlatilag döntő szubjektív tényezőt is” (uo.). Ennek kialakítása pedig tudatos munka eredménye lehet csak, amelyben nagy szerep jut a mindennapi élet demokratizmusának és a kultúrának is. Ezekből is láthatjuk, hogy Lukács munkásságában, a megfogalmazás és az orientáció változása mellett igen fontos az elméleti kontinuitás.

Amennyire aktuálisnak tűnt akkor Lukácsnak ez a kijelentése, annyira problematikus is, hogy az *Ontológiában* szinte teljes egészében hiányzik annak kimutatása: hogyan, mi módon lehetséges a történelmet átformáló szubjektív tényező *konkrét* kialakítása, kiformálása, megszervezése. A még mindig Abszolútumot kereső Lukácsnál csak nagyon általános kijelentéseket találunk e műben arról is, hogy – ha már ezt a

³⁶⁸ Lásd: Lenin Összes Művei, 26. köt. 204. old.

kérdést ily módon veti fel – az intézményi, a közvetítő rendszer (például „a” párt, a tömegszervezetek) hogyan képes a szubjektív tényező erejét egy adott irányba terelni, orientálni.³⁶⁹ Felfogása nemcsak a filozófiában, de politikaelméletileg is egy leszűkített mezőben, ekkor már a sajátosan értelmezett marxizmuson, és az egypártrendszer keretein belül mozgott. Így tehát Lukács ebben az esetben is megelégszik annak az általános történetfilozófiai összefüggésnek a kiemelésével, hogy a szubjektív tényező alapvetően fontos a társadalmi lét vonatkozásában, ami igaz is.

„A történelem szubjektív tényezője tehát végső soron, de csak végső soron, a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell, mégis lényeges értelemben e folyamattól viszonylag függetlenül cselekszik, mivel igénye vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá. Ezen alapul a szubjektív tényezőnek (s ezzel az ideológiának) a történelmileg aktív, nagy szerepe” (Ont. II. 516–517).

Az általános filozófiai megállapításokon túl tehát Lukács ebben a művében már részletekbe nem bocsátkozik. Az *Ontológia* befejezetlen marad. Arra, hogy mire is gondolhatott, talán időskori interjúi néhány megállapítása adhat választ.

Az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező kapcsolata

Az *Ontológia* egyik fő törekvése tehát, hogy a társadalmi létbe ágyazva mutassa be a társadalmi tudat, az eszmei mozzanat történelmi szerepét. Az, hogy Lukács – egyebek mellett – nagy szerepet szán az eszmei mozzanatnak és a szubjektív tényezőnek, mutatja annak az interpretációs orientációnak a jellegét, ami rá már tulajdonképpen a *Történelem és osztálytudat* idején is jellemző volt, csak akkor a kérdéseket – mint azt saját maga több alkalommal is hangsúlyozta – nem sikerült „az iga-

³⁶⁹ Ezekről a kérdésekről Lukács valamivel többet mond *Demokratisierung heute und morgen* című 1968-as tanulmányában.

zi marxizmus” keretein belül megoldania.³⁷⁰ Az *Ontológia* ezzel szemben már az érett Lukács véleményét tükrözi e téren. Ez az érettkori koncepciója pedig – bizonyos, már említett hiányosságai mellett is – igen nagy koherenciát mutat. Koherenciáját pedig elsősorban az a *dialektika* érvényre juttatása biztosítja, amely a műben mindvégig megvan, és amely alapvetően meghatározza a kérdések árnyalt bemutatását, megoldásait.

E koherenciának egyik legjobb bizonyítéka a műben a társadalmi lét és társadalmi tudat kérdésének egyértelműen materialista szempontú és dialektikus elemzése. Ezen az „ortodoxnak” tűnő megállapításon túl azonban láttuk, hogy nem hanyagolja el a szubjektív mozzanatokat sem a társadalmi lét összefüggéseinek vizsgálatában.³⁷¹ Az általunk tárgyalt területen ez azt jelenti, hogy Lukács az *Ontológiában* reális összefüggésükben mutatja be az eszmei mozzanat filozófiai és a szubjektív tényező politikaelméleti vonatkozásait. Amikor Lukács hangsúlyozottabb szerepet biztosít saját filozófiájában az eszmei mozzanatnak az anyagi, társadalmi léttel való szoros kapcsolatában, akkor szükségképpen hangsúlyozza a politikaelméletben, a lét determinációs viszonyai, a kauzalitás mellett, a teleológiai tételezés és a szubjektív tényező társadalom- és történelemformáló erejét és szerepét. Az eszmei mozzanat és a szubjektív tényező tehát koherens gondolati világában fel is tételezik egymást. Nem tartjuk véletlennek, hogy Lukácsnak ezt az igen eredeti, az autonóm Lukácsra mindenképpen jellemző művét – már akik az idős filozófus gondolatait figyelemre méltatták – éppen az ontológia materialista világába beemelt eszmei mozzanat és szubjektív tényező miatt szigorúan megbírálták. Ezek közé tartoztak a Budapesti Iskola képviselői is, akik – Lu-

³⁷⁰ Lukácsnak a *Történelem és osztálytudat* utáni útkeresése ebből a szempontból igen tanulságos. Lásd erről például a már említett Buharin-kritikáját, Rosa Luxemburggal kapcsolatos nézeteit, vagy Lassalle-ról és Moses Hess-ről írt tanulmányait. In: Lukács György: *Utam Marxhoz*, I. köt. (id. kiad.).

³⁷¹ Értékelve az eszmei mozzanat, a szubjektív tényező pozitív szerepét a társadalmi lét összstruktúrájában, Nicolas Tertulian az *Ontológia* legérdekesebb részeinek éppen ezeket tartja. Ez alapján megkockáztatja, hogy az egész művet a „szubjektivitás fenomenológiájának” nevezze. Lásd Nicolas Tertulian: *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, id. kiad. 51. old.

kács kérésére – elolvasták a művet, és feljegyzést készítettek róla neki.³⁷² Ebben a fontos tanulmányban válik teljesen világossá, hogy – amikor az idős filozófus válaszol a *Prolegomenával* a felvetett bírálatokra – szinte alig fogad el tanítványai érveiből valamit. Ekkor már elméletileg is különváltak egymástól. Lukács pedig ragaszkodott saját, autonóm, évtizedekkel korábban megalapozott és újonnan megfogalmazott felfogásához. A tanítványok pedig már saját útjukat járták.

3.3. Etikai útkeresés

Fiatalkori barátját, Lukács Györgyöt „az erkölcs abszolút zsenijének” nevezte Ernst Bloch *Geist der Utopie* című könyvében.³⁷³ Ebben igen erős túlzás van, mert bár egész életét (ahogyan tulajdonképpen minden ember életét), egész munkásságát átszötte az etikai problémákkal való „küszködés”, erkölcsi választásait (ahogyan tulajdonképpen minden emberét) mégsem mondhatnánk teljesen hibátlanoknak. Annyiban azonban Bloch jellemzése mindenképpen jogosult, amennyiben Lukács élete betetőzésének éppen a (végül meg nem írt) Etikát tartotta. Az is igaz, hogy már a fiatal Lukács is kezdetől fogva az adott társadalmi lét aktív megváltoztatását szerette volna elérni, amelyhez a megváltoztató személy, a szubjektív tényező morális jelleme is szorosan hozzátartozik. Az etikai problematika tehát az egész életművet átszövő kérdéskör.

Hosszú út vezetett számára az Etika megírásának gondolatához. A Lukács-szakirodalomban szinte e téma kapta ez idáig a legnagyobb teret, elsősorban talán azért, mert majd minden témához, amit hosszú élete során tárgyalt, valamilyen szempontból kapcsolódnak morális kérdések.³⁷⁴ A családi kapcsolatok kezelése, a korai kultúrkritika, a társa-

³⁷² Heller Ágnes – Fehér Ferenc – Márkus György – Vajda Mihály: *Feljegyzések Lukács elvtársnak...*, id. kiad.

³⁷³ Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, 1971. (összkiadás, 16. köt.), 347. old.

³⁷⁴ Lásd például: Frank Benseler: *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins”*, Opladen, 1995. Westdeutscher Verlag, vagy Nicolas Tertulian: *Le grand projet de l'Éthique*, Actuel Marx, 1991. 10. sz., vagy pél-

dalombírálat, a bolsevizmus választása, a misztikus messianizmus-hit, az önkritikák, a „nyíltan bírálni vagy hallgatni” dilemmája, a politika és morál összefüggése, a történelmi krízishelyzetekben való állásfoglalás, a marxi filozófia „helyreállítási” kísérlete, a fennállóval szembeni megbékélés mind-mind olyan tudományos kérdések és élethelyzetek, amelyekre Lukács az adott kor történelmi-politikai körülményeivel válaszolt. Ezekben a válaszokban az inkongruencia és a következetesség-igény kombinációja lelhető fel. Igazi etikai útkeresés ez részéről.

Lukács életében és munkásságában mi döntőnek fiatalkori erkölcsi választásait tartjuk, melyek – véleményünk szerint – el is döntötték alapvető erkölcsi karakterét. Későbbi személyes erkölcsi választásai szinte mind kivétel nélkül ezekre vezethetők vissza. Az etikai kérdések elméleti megfogalmazásaihoz pedig már az időskori, kiforrott erkölcsi személység fogott hozzá.

Az első, teoretikusan is megfogalmazott erkölcsi dilemma az 1918–19-es évek politikai fordulata közben vetődött fel számára, a „Belsebubbal kiüzni a Sátánt”-dilemmája. Az a kérdés ez, hogy a „rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a *Bűn és bűnhődés*-ben: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat” (TOT. 17). A terror és a demokrácia is egyaránt „szörnyű bűnök és mérhetetlen eltévelyedések lehetőségeit rejtí magában” (TOT. 15). Szerintünk már ekkor elfogadja élete egyik morális elvét: az érzelemmentes gondolkodásmódot: „az osztályharc filozófiája nem ismerte az érzélgést” (TOT. 18). Később – hogy ezt az érzelemmentességet alátámasszuk – még saját bátyja soráról feltett kérdést is kurtán-furcsán lezárta: „a bátyám elpusztult a fasiszmus alatt”.³⁷⁵ Talán hasonló indíttatásból saját nézetei megtagadásával

dául Laura Boella: *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907–1929*, Bari, 1977. De Donato.

³⁷⁵ Ma sem tudjuk igazán, mi is történt Lukács Jánossal. Bendl Júlia is azt írja, hogy „valószínűleg” koncentrációs táborban pusztult el. Lukács Mária (Mici) így emlékszik vissza: „mondtuk a Jancsinak, ha akarja, akkor rögtön beadunk majd egy kérvényt, hogy őt kihozzuk. De ő nem akart... így Pesten maradt. Kapott valakitől egy intést, hogy bújjon el, de nem akarta elhinni, és így elvitték Gyuri helyett. Azt hitte a Gestapo, hogy ő Lukács György, és elpusztult.” In: Vezér Erzsébet: *A mindennapi élet története. Beszélgetés Popperné Lukács Máriával*, Kritika, 1985. 6. sz. 25. old.

kapcsolatosan sem volt kíméletes, ahogyan azt a már említett 1946-os, Somlyó Györggyel folytatott vitája is igazolja. Ezt kombinálta viszont a szeretet hangsúlyozásával. Igazi, fiatalokrára oly jellemző messianisztikus utópiája szellemében szeretné, ha „minden harag és minden gyűlölet, minden irigység és minden gőg” megszűnne, és az osztály nélküli társadalom a „kölcsonös szeretet és megértés társadalma lenne” (TOT. 20). Itt egy újabb elméleti és etikai momentum van, ami a későbbi Lukácsra is jellemző lesz. Úgy véli, hogy a társadalom átalakulásához szükséges az emberek belső átalakulása, későbbi kifejezésével élve tudatos megváltozása, ahogy később, az *Ontológia* idején fogalmaz, a partikularitásból a nembeliség felé való haladása. A pozitívizmus bírálata is megvan ezekben a gondolatokban, hiszen látja – és ezzel valóban rokon Gramscival³⁷⁶ –, hogy a társadalom átalakulása nem „automatikus természettörvény-szerű folyamat” (TOT. 24), nem „fatalitás” (TOT. 155), hanem szükséges hozzá a „morális változás” is (TOT. 122). Olyan elvek elfogadása, mint a „testvériség, az igazi szolidaritás, az áldozatvállalás és áldozatkészség” (TOT. 126).

Ha viszont mindig a reális történelmi helyzetet és a benne való cselekvést vesszük figyelembe, akkor a „nagyfokú hajlékonyság” morális elvét követi (TOT. 91). Lukácsnak ez is egyik fontos életelve lesz. Nem véletlenül idéz gyakran egy Shakespeare-től vett mondatot sem, amely ebbe az irányba mutat: „the readiness is all”. Ezt a hajlékonyságot, rugalmasságot mutatja az a másik, szintén Lukács kedvenc idézetei közé tartozó Molière-től vett idézet: „je prend mon bien, où je le trouve”, azaz „onnan veszem el a javamat, ahol megtalálom”. Elutasítja viszont a „reálpolitikát”, mint „minden elvek nélküli cselekvést” (TOT. 92). Tehát akkor a talán egymásnak ellentmondani látszó „a szilárd elvek és hajlékony taktika” elvét kell követni. Lehetséges, hogy ez a fiatalokrában már kialakult egyénisége, morális személyisége határozta volna meg későbbi cselekvéseit?

³⁷⁶ Gramsci ebben az időben azt írta a *Città futura* című lap hasábjain, hogy el kell utasítani azt a felfogást, amely szerint a „történelem nem más, mint valami gigantikus természeti jelenség”, ahol a természeti törvények uralkodnak és nincs szerepe az emberi akaratnak. Antonio Gramsci: *Politikai írások (1916–1926)*, Budapest, 1985. Kossuth Könyvkiadó, 33. old.

Elméleti tétele, amely később is (Hegel történetfilozófiájával való komolyabb megismerkedése után) jellemző lesz rá, hogy „egységes folyamatként” kell értelmezni a társadalom történetét. Ezt az állandóan változó valóságot (osztály)tudatosan kell felfogni úgy, hogy „minden egyes alkalmat ki kell használni” (TOT. 134), mert csak így lehet „leküzdeni minden akadályt” (TOT. 138). A rugalmasságot tehát Lukács kiegészíti egy másik fontos erkölcsi elvvel, a hatékonyság követelményével, amit az *Ontológiában* így fogalmaz meg: „valamely politikai döntés és az alapjául szolgáló politikai koncepció valójában politikailag nem releváns többé, mihielyt nem hatékony” (Ont. II. 492). A kiüttalanságot sem szabad elfogadni, hiszen „nincs olyan helyzet, amely elvontan tekintve kilátástalan lenne” (TOT. 171). A mindenkori helyzet megítélésében pedig el kell kerülni az illúziókat (ami a gyakorlatban igencsak kevésszer sikerült neki), mert mindig „tárgyilagos módon” kell megoldani a felmerülő problémákat (TOT. 192). Krízishelyzetben viszont éppen ez a „tárgyilagosság” mentette meg életét. Igaz, hogy az osztályról mondja, de értelmezhető az egyénre általában is az, hogy „önmaga megismerése egyben az egész társadalom helyes megismerését is jelenti” (TOT. 212). Ez lenne az, csíra formájában, amit később, természetesen ontológiai szinten a partikuláris és a nembeliség fogalmával ír le?

Talán egy dolog veszik el a későbbiek során Lukács korai etikai koncepciójából: a *radikalizmus*. A „proletariátus tetté váló tudata” szerepének az erőteljes hangsúlyozása (TOT. 462), amikor a „tudatosodás aktusa átalakítja objektumának tárgyiségformáját”, leküzdi az eldologiasodás „pusztítóan káros hatását” (TOT. 336). A szükségszerűség birodalmának a meghaladása a szabadság birodalma felé: ez volt célkitűzése Lukácsnak és generációja közül sokaknak. Ez a „modern kritikai filozófia”, azaz a sajátjának a lényege is (TOT. 359). Hiszen a kapitalizmusban az individuumok szintjén jelentkező „izoláltság és atomizáltság”, tudatjellegű reflex arra, hogy a kapitalista termelés »természettörvényei« a társadalom valamennyi életmegnyilvánulását átjárják” (TOT. 332). Mindez pedig a tömeges „munka eldologiasodási folyamatának”, úgynevezett „racionizálásának” és „specializálódásának” az eredménye. Tehát a „kapitalizmus válságából csak a proletariátus tudata mutathat kiutat” TOT. 311). A *Történelem és osztálytudat*nak ez a radikalizmusa, amely később

– már konszolidált és nem válság-társadalomban élő Lukácsnál – szinte teljesen elveszett. Ez nem azt jelenti, mintha a világ sok más országában (például Latin-Amerikában), ahol ezek a kérdések felmerülnek, Lukács hatása éppen ezen elvek miatt, ne lenne még ma is jelentős.

Etikai nézeteinek változását (és bizonyos tekintetben folyamatoságát) a harmincas években nemcsak a fennállóval való „megbékélés”, hanem elsősorban a náciizmus elleni fellépése dominálta. *Das wirkliche Deutschland* című, 1943-as írásában arról beszél, hogy a náciizmus alatt a „erkölcsi züllés” következett be, amely „szervezett és rendszeres barbárságot” eredményezett.³⁷⁷ Ezt a „züllést” összeköti azzal, hogy azt mondja: „csak a fasiszmus megsemmisítése után lehet újra szó erkölcsről a világban”. Genfben, 1946-ban elmondott beszédében (*Arisztokratikus és demokratikus világnézet*) folytatja ezt a gondolatsort. Kijelenti, hogy a „humanizmus válságához érkeztünk”. Az antihumanista tendenciák viszszaeszköztetéséhez pedig az „ember méltóságának és jogainak megvédelmezésére” van szükség.³⁷⁸

Lukács – általános filozófiai felfogásának változása következtében – most már a „marxista etika” (érthetjük-e ezt úgy, hogy saját, marxista megalapozású etikája?) megfogalmazását tekinti feladatának. Ennek, és egyáltalán a morál kérdésének késői szakaszából származó és jellemző egyetlen kidolgozása 1947-ben, Milánóban történik meg. Ebben az előadásában azt a kérdést igyekszik megválaszolni, vajon „van-e a marxizmusnak etikája”, azaz nem csak a párthatározatok végrehajtására korlátozódik-e a népi demokráciában élők erkölcsi cselekedete? Talán ez az 1947-es előadása készítette és döbbséget adott rá, hogy *szisztematikusan* is felfesse a morál kérdéseit a későbbiekben. Az etika kérdései szerint a korszak „ideológiai válságában” „központi helyet foglalnak el”. Elsősorban azért, mert az emberek „mind világtörténelmi összefüggésben (háború vagy béke, az új demokrácia problémái stb.), mind egyéni életükben folyton választút előtt állnak”.³⁷⁹ Az etika központi, „alapvető kérdése”, ami

³⁷⁷ Lukács György: *Az igazi Németország*, in: *Sorsforduló*, id. kiad., 49. old.

³⁷⁸ Uo., 71. old.

³⁷⁹ Lukács György: *A marxista filozófia feladatai az új demokráciában*, id. kiad. 34. old. (A továbbiakban ebből idézünk csak az oldalszám feltüntetésével).

már korábban is érdekli, de később is jelentős szerepet kap felfogásában az, hogy „Van választás? Van döntés? És pedig egyénileg is, társadalmilag is?”. Erre a kérdésre valószínűleg igennel fog válaszolni, mert ezután így folytatja a kérdést: „Ha pedig van, milyen mértékben egyeztethető össze ez a döntés a történelmi szükségszerűség felismerésével?” Ez a Hegel és Kierkegaard óta különösen jelentős filozófiai, erkölcsfilozófiai kérdés foglalkoztatja. Ráadásul azt kérdezi: „van az egyes embernek (és erkölcsi magatartásának) befolyása a történelmi eseményekre?”

Már ezekből a kérdésekből is látható, hogy Lukács – szerintünk első-sorban az egzisztencialista filozófiával, különösen Sartre-ral való – vitájának bizonyos eredménye éppen ebben az időben mutatkozik meg nála. Az egész tanulmányon végigvonul még az egzisztencializmus bírálataának vonala, de szinte ugyanazokat a kérdéseket teszi fel magának, melyeket az egzisztencializmus megválaszolt, abból a célból, hogy Lukács a maga szemszögéből válaszolja meg azokat. „Természetes”, hogy kiindulópontja, amelyre hivatkozva fogalmaz meg etikai elveket, újból Marx. Elveti azokat a megállapításokat, amelyek szerint „erkölcslétküliség” jellemzi a marxizmust. „Van-e marxista etika?” – ez Lukács, saját magának számtalanszor már korábban is feltett kérdése.³⁸⁰

Ennek a megválaszolásához előbb, jelzésszerűen és a tőle már megszokott módon és formában elutasítja a „polgári filozófia” néhány, erkölcsre vonatkozó tételét. „A polgári filozófia elkülöníti az etikát a többi emberi gyakorlattól, miáltal például előáll a legalitás és moralitás hamis szembeállítás, elkülöníti az emberi megismeréstől, ami az irracionáliszmus mocsarában való megfeneklésre vezet (egzisztencialista etika), elkülöníti az etikát a történelemtől, például a kanti erkölcs korfelettségében, és ha elismeri a történelmet, relativista nihilizmusba zuhan. Az etikát az elvont egyéni elhatározás bensőségére korlátozza s így létrehozza a szándék- és következményetika látszólagos dilemmáját” (35–36). Mindez a Lukács szerint téves koncepció a „polgári társadalom szerkezetének és fejlődésé-

³⁸⁰ Sartre még 1961-es római előadásában is kétségbe vonta a marxista erkölcsi értékek létezését. Lásd Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, id. kiad. 70. old. Lásd még erről tanulmányom bizonyos megállapításait: *Réflexions critiques sur Qu'est-ce que la subjectivité?* de Sartre, – Filozofie. id. kiad. 62–81. old.

nek tükröződése a gyakorlat felfogásában”, amely individualizmust és nihilizmust szül (36). Érdekes viszont, hogy itt Lukács, szinte az *Ontológia* koncepcióját megelőlegezve, talál számos olyan folytatható örökséget az etika történetében, amelyhez pozitívan áll hozzá. Ezt a vonulatot, amely az „ókori etika erősen hangsúlyozott társadalmiságától” Spinozáig és a felvilágosodás koráig, onnan pedig Hegelig tart, nevezi Lukács „tudományos etikának”. Ez nem fogadja el az „embernek csak magánemberre” történő „lefokozását”, az „ember citoyeni oldalának elhalását”. Az etikát tehát társadalmi beágyazottságában, determináltságában értelmezi. Ugyanakkor megfogalmazza azt a sajátos etika-koncepcióját, amely szoros összefüggésben van filozófiai antropológiai nézeteivel. Szerinte ugyanis – írja ezt 1947-ben – nem lehet elfogadni „az egész és sokoldalú ember megcsontkítását” (kiemelés tőlem Sz. T.), mert az új etika központi feladata „az átfogóan sokoldalú emberért folytatott harc” (37). Mindez azonban (ahogy ezt már megszokhattuk) elég általános síkon marad nála. Egyetlen jellemvonását emeli ki ennek a morális személyiségnek: az „aktív részvételt” a társadalmi problémák megoldásában (38). Ennek kapcsán újból elutasítja az egzisztencialista etikában megfogalmazódó „befelé fordulást”, a „puszta magánember felé való fordulást” (39–40). Most úgy látja, hogy az új demokráciában „fordulat” következett be az etikai gondolkodás területén. Ez „mindenekelőtt azt mutatja, hogy a másik ember nem korlátja az egyik ember szabadságának, hanem annak előfeltétele”. A filozófiai antropológia által megalapozott koncepciójából következik, hogy az új etikában a „személyiség kibontakozásának” új perspektívái jönnek létre. Ez jelenti nála: „az élet gazdagságát, mindenekelőtt a legkülönbözőbb emberi vonatkozások gazdagságát, a különböző életterületek fölötti kifejtett uralmat”, ami a szabadság kibontakozása előtt új területeket nyit meg. Ennek kapcsán válaszolja meg egyik-másik, a tanulmány elején feltett kérdését. „A marxista etika további alapja az a felismerés, hogy a szabadság nem más, mint a felismert szükségyszerűség.” Ezt a hegeli-marxi koncepciót kiegészíti a sajátjával: „ezzel legszorosabb összefüggésben áll, hogy az emberek magukat, mint az emberiség részeit fogják fel”, ami azt jelenti, hogy ez most az emberekben „tudatossá, a gyakorlati cselekvés tudatos motívumává lett” (40). Az egyén, a közösség („kollektív kötöttségek”) és az emberiség most összefüggnek egymással, amit így fejez ki:

„az egyes ember összefüggése osztályával... most az emberiség sorsával való összefüggésben jelentkezik” (41). Ennek a fontos (bár akkor erőteljesen ideológiai töltetű) összefüggésnek a tudatosítása azt is jelenti (később az *Ontológiában* már tisztán elméletileg ezt részletesen is kifejti), hogy az ember elveszíti „állatiségének utolsó maradványait”, amit (csak) itt a kapitalizmusra jellemző „zoológiai individualizmusnak” nevez. Az „állatiasság” elvesztéséhez elsősorban az *Ontológia* egyik alapkategóriája, a munka járult hozzá.

Ahogy e tanulmány másik fejezetében az „ember magateremtéséről” a következőket mondja: az „ember a mi világnézetünk szerint önmagát teremti meg munkájában és munkája által” (20). Az emberi tevékenységet azonban még tágabban értelmezi, amikor azt a történelem formálására is kiterjeszti: „a marxizmus általános világnézete: magunk csináljuk történelmünket”, majd ehhez hozzáteszi: „magunk alakítjuk sorsunkat”, ami nem teljesen ugyanaz (42). Amikor pedig a nemzet kérdéseit veti fel (szintén általánosságban), nem feledkezik meg a későbbi marxista etika tankönyvekben a humanizmuson, a munkához való viszonyon és a közösségiségen túl hangoztatott „nemzetközösségiség” elvéről sem (54).

Késői esztétikai és filozófiai műveiben természetesen árnyaltabban fogalmaz meg etikai gondolatokat, amelyeknek azonban a lényege ebben az 1947-es milánói találkozón elmondott előadásszövegéből szinte levezethető. Az *esztétikum sajátosságában* több helyen is, érintőlegesen foglalkozik etikai kérdésekkel.³⁸¹ Természetesen itt is megismétli bírálatait Kanttal, az egzisztencializmus etikájával szemben. Már a mindennapi élet sajátosságainál is szóba kerül néhány, a személyiség partikularitásának meghaladására vonatkozó megállapítása. Vagy például a katarzisz problémája éppen azokat a morális kérdéseket érinti, amikor az esztétikum szférája érintkezik, „átmegy” az etikum szférájába.³⁸² Az etika meg-

³⁸¹ A művészet Lukács számára – írja Lendvai – „az ember etikai és társadalmi föl-emelkedésének szolgálója”. Lásd erről Lendvai L. Ferenc: *Esztétikum és etikum*, id. kiad. 406. old.

³⁸² A műalkotás esetében ez a katarzisz problémájának kifejtését hozza magával Az *esztétikum sajátosságában*.

fogalmazását is megkísérli, amikor arról ír, hogy az nem más, mint „az emberi lényeg gyakorlati megvalósulása” másokkal való kapcsolatában.³⁸³

Az idős Lukács számára egyre világosabb, hogy szisztematikus etikát kell írnia. Rájön azonban, hogy „*Keine Ethik ohne Ontologie*” – írja *Versuche zu einer Ethik* című posztumusz munkájában.³⁸⁴ Ami annyit jelent, hogy „*unmöglich Ethisches zu setzen, ohne Veltzustand mitzusetzen*”. Fennmaradt etikai jegyzeteiben még az Ontológiánál is töredékesebb formában gondolja tovább korábbi álláspontját a „személyiség kiformálódásáról”, az „értékek dialektikájáról”, a döntés, a szándék és a következmény kapcsolatáról, jóról és rosszról.

Az *Ontológia Szisztematikus fejezeteiben* az etika kérdéseit ismét (természetesen itt csak röviden) a társadalmi léttel való összefüggésében említi. A kapitalista manipuláció „aláássa minden egyes ember magánéletét”, amely a termelés adott formája következtében egyre inkább az „emberek lealacsonyodására és elidegenedésére vezetett” (Ont. II. 320). A manipuláció, „magában való léte szerint közvetítés a fogyasztási eszközök (és szolgáltatások) tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömeg között” (Ont. 321). Ezt a tájékoztatást itt Lukács „gazdaságilag nélkülözhetetlennek” nevezi, de ez egyre jobban kiterjed „az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára”. A manipulációval a probléma az, hogy „kikapcsolja az emberek mindennapi életéből a nembeliségre való törekvést”, és megakadályozza, hogy „legyőzzék saját partikularitásukat”, ami Lukács saját etikájának egyik legfőbb követelménye. A manipuláció csak úgy nem lesz az „emberi élet végzete”, ha az „egyes ember védekezik ellene” (Ont. II. 323). Igaz, hogy az emberi tevékenység társadalmilag meghatározott, ebből mégsem szabad „semmisnek tekinteni az egyes emberek cselekvésének jelentőségét”. Az „ember egysége”, mint „*ganzer Mensch*” olyan követelményként fogalmazódik itt meg, ahogyan a magát marxistának nevező egyik 20. századi gondolkodónál sem. A partikularitás és a társadalmiság szerinte olyan konstruált „dualitás”, amit szüksé-

³⁸³ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, I–II. köt., Budapest, 1974. Akadémiai Kiadó, II. köt. 539. old.

³⁸⁴ György Lukács: *Versuche zu einer Ethik*, (szerk.: Mezei Iván György), Budapest, 1994. Akadémiai Kiadó.

ges meghaladni. Ez pedig éppen az etikában történhet, ahol az ember, személyiségének megfelelően választ, amit „belső parancs diktál” (Ont. II. 330). Ezzel emelkedhet fel a pusztá egyed egyéniséggé, mint az „emberi nem tudatszerű hordozójává”.

A lukácsi etikai fejtegetések sajnos nagyon is általánosan vetik fel a problémákat.³⁸⁵ Az elmaradt nagy Etika feladata lehetett volna például az interperszonális kapcsolatok (a család, a férfi és a nő viszonya, a becsület, a lelkiismeret, a szerelem, a barátság stb.) kérdéseinek tisztázása. Ez azonban elmaradt. De lehet-e egyáltalán a Lukács által felvetett etikai úton továbbhaladni?

3.4. Demokrácia vagy totalitarizmus?

Már eddig is sok szó esett Lukácsnak a dogmatizmusához, a sztálini despotizmushoz való, igen nehezen értelmezhető, de sok esetben elfogadó, lojális magatartásáról, anélkül hogy „igazi” sztálinista lett volna.³⁸⁶ Persze késői visszaemlékezéseiben vannak ilyen „stilizált” mondatok is: „azt hiszem, nyugodtan mondhatom, hogy objektíve már akkor is a sztálini módszerek ellenfele voltam, amikor magam még azt hittem, hogy Sztálin híve vagyok” (CV. 379). Hazatérésekor sokan a „moszkvaiakhoz” sorolták őt, teljes joggal. Szakmai ítéleteinek szigorán is egy itthon idegennek ható mentalitást észlelik az irodalmi és filozófiai élet itthon maradt vagy polgári szemléletű képviselői. Fejtő Ferenc például így ír: „1945-ös Magyarországra való visszatérése óta valóságos »gyóntató atya« volt hazájában, szellemi diktátor, akinek minden szava törvény.”³⁸⁷

³⁸⁵ Lukács etikai feljegyzéseiről lásd Guido Oldrini: *Lukács sull'etica*, *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1996. I. köt., 110–114. old.

³⁸⁶ Erről szól legújabban Olaszországban megjelent írásainak gyűjteménye: Lukács György: *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, (szerk.: Antonino Infranca és Miguel Vedda), Milano, 2015. Edizioni Punto Rosso. Ez a kötet Lukács 1945 utáni sztálinizmus bírálatát mutatja be, ami a „stilizált” élet egyik jó példája.

³⁸⁷ Fejtő Ferenc: *A kegyvesztett Lukács*, in: *Irodalom és demokrácia*, (szöveggyűjtemény), Filozófiai Figyelő évkönyve, I. köt., 1982., 101. old.)

A Szovjetunióban, vagy már itthon, volt-e benne valami a fennállót feltétlen elfogadó gondolkodásmódból? A valósággal való megbékélés hegeli fogalma (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) hagyott-e maradandó nyomot, működött-e benne? Bár utal arra, hogy igazán sohasem azonosult semmiféle ideológiával, számos „megbékélési elem” fedezhető fel nála az 1930-as évek Szovjetuniójában. Visszaemlékezéseiben gyakran utal arra, hogy „Sztálin híve voltam”, „Sztálin oldalán álltam”, stb. Majd a „népi demokrácia” idején, de a Kádár-korszakban is, ahol lassan-lassan hivatalos filozófusnak tartották itthon és külföldön egyaránt, mi volt a viszonya a diktatúrához, a totalitarizmushoz?³⁸⁸ Hosszú élete során még megérte, hogy nyíltan elmondhatta kritikai véleményét, az önkritikára való kényszerítés nélkül, a sztálinizmusról. Ezekből az olasz Lukács-kutató, Michele Martelli három vonatkozást emel ki: az ökonomizmus bírálatát, az elméletnek a taktika alá való besorolását, ami az elmélet „leépüléséhez” vezetett, valamint a bürokratizmust, ami megbénította az egész állampépet működését.³⁸⁹ Adorno szerint viszont maga Lukács „épült le”, mert „évtizedeken keresztül azon fáradozott tanulmányaiban és könyveiben, hogy nyilvánvalóan elnyúlhatatlan gondolkodói képességét a szovjet elmélet vigasztalan színvonalára süllyessze le, amely az általa folyton szajkózott filozófiát a hatalom pusztá eszközévé degradálta”.³⁹⁰

Lukács álláspontja azonban mindig nagyon sajátos volt. Ezt *Életrajz magnószalagon* című interjújában egy korábbi esettel kapcsolatban a következőképpen fogalmazza meg: „olyan különös magyar radikális kommunista voltam, aki a kommunizmus felé demokráciát hirdetett, ellenben sosem fogadtam el a diktatúra gondolatának szociáldemokrata enyhítését. A két tábor között álltam: nem szimpatizáltam a szociáldemokratákkal, és nem szimpatizáltam azokkal sem, akik diktatórikus módon akarták bevezetni a kommunizmust” (MÉ. 279). Saját, autonóm

³⁸⁸ Erről ír nevezetes cikkében: *A szocializmus mint radikális, kritikai reformok kora.* (CV. 374–379.)

³⁸⁹ Michele Martelli: *Lukács. Lo stalinismo, la democratizzazione della vita quotidiana*, in: Michele Martelli: *I filosofi e l'URSS*, Napoli, 1999. La Città del Sole, 65–85. old.

³⁹⁰ Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur*, I–II. köt. Frankfurt, 1961. II. köt. 152. old.

útja volt ebben a kérdésben is. A polgári demokráciát pedig sohasem tartotta kiútnak az európai társadalom mély válságából.

Álláspontunk szerint – bármennyire meglepőnek tűnhet is – Lukács (miközben elszenvedte, olykor elfogadta a totalitarizmus elméletét és gyakorlatát) elkötelezett híve volt (valamiféle) demokráciának is. Az erőszakról egyik tanulmányában így ír: „végső soron minden osztályuralom az erőszakon alapul, hosszú távon mégis lehetetlen kizárólag a nyers erőszakra alapozni az uralmat. Már Talleyrand megmondta, hogy »mindent meg lehet csinálni a szuronyokkal, de rájuk ülni nem lehet.«.”³⁹¹

Mi azonban most éppen arra teszünk kísérletet, hogy kimutassuk, milyen álláspontot foglalt el a nem könnyen elviselhető és túlélhető évszázadban³⁹² Lukács a demokráciával kapcsolatban. Egyáltalán: neve mennyire kapcsolódhat össze a 20. századi demokratikus törekvésekkel, valamint az etikai útkeresés problémáival? Úgy véljük, hogy a polgári miliőből induló Lukács alapbeállítottsága mindenképpen valamiféle demokrácia felé irányult. Fiatalkori lázongásai, forradalmisága mögött is valószínűleg az rejlik, hogy a monarchiát (teljes joggal) egyáltalán nem tartotta demokratikus rendszernek. Azért is csatlakozhatott – az ő kifejezésével élve – a „diktatúrához”, mert – egy rövid, diktatórikus idő után – új típusú, demokratikus rendszerben kívánt volna élni. Ez a kívánsága, a 20. század történelmi eseményei miatt, életében sohasem valósulhatott meg. Lukács azonban újból és újból kísérletet tett demokratikus meggyőződésének latens vagy explicit megfogalmazására. Ezeket a kísérleteit

³⁹¹ Lukács György: *Lenin*, (szerk. Vajda Mihály), Budapest, 1970. Magvető Könyvkiadó, 81. old.

³⁹² A Lukácsot a „kor szokásának” megfelelően nézetei miatt rendszeresen feljelenítették. Ezek között a következő „érvek” szerepeltek: „a legdurvább módon meghamisítja a marxista tanításokat”, „tagadja a szovjet szocialista kultúra felsőbbrendűségét a nyugat-európai imperialista kultúrával szemben”, „polgári liberális”, „tevékenységével már kiérdemelte, hogy letartóztassák”, „tagadja a szocialista realizmus művészeti értékeit”, „a filozófiában engedményeket tesz az idealizmusnak, a politikában a revizionizmusnak”, „azt állítja, hogy még mind a mai napig nem küzdötték le a Szovjetunióban és a szocialista országokban a »sztálini módszereket«...”, stb. Súlyos, akkor életveszélyes vádak voltak ezek. Lásd Alekszandr Sztikalin: *Lukács György moszkvai tükörben. 1949–1972*, Múltunk, 2001. 4. sz. (Dokumentumok).

a kor sohasem méltányolta. Más, demokratikus meggyőződésű kortársával együtt nem kevés megpróbáltatáson, olykor megaláztatáson kellett átmennie emiatt.

Most több olyan kísérletét, erkölcsi-politikai dilemmáját mutatjuk be, amelyek szerintünk a demokrácia-problematika elgondolására és megvalósítására irányultak.

Első kísérlet: diktatúra vagy demokrácia?

A fiatal Lukács egyik fontos cikkében (*A bolsevizmus, mint erkölcsi probléma*) így ír: „vagy megragadjuk az alkalmat és megvalósítjuk, akkor a diktatúra, a terror, az osztályelnyomatás álláspontjára kell helyezkednünk... vagy ragaszkodunk ahhoz, hogy az új világrendet új eszközökkel az igazi demokrácia eszközeivel fogjuk megvalósítani” (TOT. 15). Lukács hezitál: az utóbbit „nem lényegében megoldhatatlan kérdésként” fogja fel, de mégis belép a pártba, és ezzel gyakorlatilag eldönti a kérdést.

Tudjuk, hogy ebben az időben támogat, sőt maga is felvállal bizonyos erőszakos megoldásokat. Álláspontja azonban végig két síkon fut. Addig, amíg arról beszél, hogy a proletáruralmat az „egységes proletariátus szervezett diktatúrájával” kell létrehozni, Lukács még reménykedett abban, hogy ez a forradalom „proletár testvérharc nélkül lehetséges” (TOT. 58). Még a véres küzdelmek közepette is így ír: „a proletárdiktatúra igazi célja az építés. Az erőszak alkalmazása, a terror, csak *védelmi* eszköz ebben a küzdelemben.” Lukács mintha szabadkozna: „Az erőszak elkerülhetetlen, de alárendelt eszköz ebben a küzdelemben”, és csak „önfenntartás okából” alkalmazandó, ha az uralkodó osztályok „erre kényszerítik” a proletárokat (TOT. 70). A végcél pedig mindenképpen humánus, mert a „győzelem végleges kivívása majdan feleslegessé fogja tenni az erőszakot” (TOT. 74).

Lukács tulajdonképpen nem ment végig a bolsevizmus útján. Mindig reménykedett az erkölcs és a kultúra megvalósításának lehetőségében, a humánus megoldásban, a szeretetben, ami később illúziónak bizonyult. Az „igazi” megoldást mégis a „világos öntudatú osztálytól”, a proletariátus akaratótól várta. Amikor tudatosult benne e megoldás történelmi kudar-

ca, végső megoldásként még elfogadhatónak tartotta volna a Kominternben akkor felmerült úgynevezett „forradalmi offenzíva” elképzelését is. Még mindig abban a messianisztikus hitben ringatta magát, hogy lehetséges a kapitalizmus erőszakos megdöntése. Bécsi emigrációjában azonban egyre jobban rájött: ez a megoldás egyre lehetetlenebb.

A második kísérlet: a demokratikus diktatúra

Mint a Landler-frakció tagját kérték meg 1928-ban a párt aktuális feladatainak és stratégiájának megfogalmazására. A Blum-tézisek fő gondolata a „munkás-paraszt demokratikus diktatúra”, amely szerint az „elmaradott országokban” ez lehetne a szocializmusra való „konkrét átmenet” (TOT. 678). Itt a hangsúly a demokratikus átmeneten van, ami – éppen akkor – egyáltalán nem volt napirenden. Az aktív politikus Lukács még itt is a polgári demokrácia teljes felszámolását hangoztatja, „mégpedig demokratikus formák között”. De nem ért egyet a „demokratikus reformpártokkal” sem. Ez még sem lesz elég, mert – ahogyan közismert – Leninre való sok hivatkozása ellenére 1929 februárjában vitát rendeznek a tézisekről, és elmarasztalják a tézisek szerzőjét. Egyik fő érv ellene, hogy „jobbboldali elhajló”, mert nem hangsúlyozza eléggé, hogy „a polgárság a fasizmus szálláscsinálója”. Lukács önkritikára kényszerül, amelyben beismeri hibáit, „opportunizmusát”. Az 1956-ban a Párttörténeti Intézetben újból megtartott vitán Lukács viszont azt állította, hogy tulajdonképpen „nem szakított a Blum-tézisek lényeges vonalával” (CV. 174).

A Bécsből – berlini kitérővel – Moszkvába került filozófus hogyan vélekedett ezután a demokrácia kérdéséről? Az 1930–1945 közötti időszak esztétikai és filozófiai írásaiban is latensen, főleg a szövegek mélyrétegeiben jelen van a demokrácia problematika. Nyilvánvaló összefüggés van akkori felfogásában például a realizmus és a demokrácia között. Sőtér István erről így ír: „Lukács realizmus-elve nem Balzac vagy Tolsztoj technikájának utánzását vagy épp a stílusának követését jelentette, hanem a demokrácia eszményének érvényesítését az irodalomban. A Lukács felfogása szerinti demokrácia ugyanis irodalmilag csak a realizmusban valósulhat meg, a felfogása szerinti realizmusnak feltétele pe-

dig a demokrácia volt”.³⁹³ Amikor tehát Balzac, Dickens, Tolsztoj vagy Dosztojevszkij³⁹⁴ munkáit elemzi, a háttérben a demokrácia problémája is jelen van.

Különösen figyelemre méltó ebből az időszakból *A fiatal Hegel* című könyve. Ebben Lukács a hegeli dialektikát a francia forradalomhoz és a kapitalista gazdasághoz való viszonyában elemezve reflektál saját korának, a „forradalom utáni” kor társadalmi problémáira is. Filozófia és társadalomkritika ebben a műben is összekapcsolódik egymással. Számmunkra itt különösen az a fejtegetése érdekes, ahol elemzi Hegel álláspontját a zsarnokságról, a terrorról, a jakobinus diktatúráról. Az első jénai években Hegel szükségesnek tartja a zsarnokságot, hogy „végérvényesen megtörjék a restaurációs kísérleteket”, de Hegel – akárcsak Lukács – „az átmenet szükségszerű időszakának tekinti a zsarnokságot két állami és társadalmi rendszer között”.³⁹⁵ A rendszer egészére viszont nem lehet jellemző a terror. Lukács „elméleti antisztálinizmusát” lehet, hogy ilyen megjegyzéseiben kell keresni?

A harmadik kísérlet: viták a demokráciáról

Amikor több mint negyedszázados emigrációja után hazaérkezik, rögtön bekapcsolódik a társadalmi, politikai és kulturális vitákba. Első komolyabb elméleti vitája Bibó Istvánnal van a demokrácia kérdéseiről. Ebben – ahogyan láttuk – igen optimistán nyilatkozik a „népi demokrácia” lehetőségeit illetően. Szerinte ugyanis a „proletárdiktatúrának ma semminemű politikai aktualitása nincs”.³⁹⁶ Ennek ellenére azért még hangsú-

³⁹³ Lásd erről Sötér István: *Realizmus és demokrácia. Lukács György a felszabadulás után*, in: Lukács György és a magyar kultúra, id. kiad. 114–115. old. Lásd még Bata Imre cikkét ugyanitt.

³⁹⁴ Dosztojevszkijt, a kor igényének megfelelően, a kritikai realistákhoz sorolja 1943-as tanulmányában. Lásd Lukács György: *Dosztojevszkij*, in: Lukács György: *Nagy orosz realisták. Kritikai realizmus*, Budapest, 1951. Szikra, 143–159. old.

³⁹⁵ Lukács György: *A fiatal Hegel*, Budapest, 1976. Kossuth–Akadémiai, 319. old.

³⁹⁶ Lukács válaszát Bibónak a *Kritika* című folyóirat újra közölte. Lásd: „A demokrácia válsága” – vagy jobboldali kritikája?, *Kritika*, 1980. 11. sz. 18. old.

lyozza a „direkt akciók” folytatásának szükségességét. Nagy Endre ezzel kapcsolatban arról ír, hogy a Bibóval való „érdemi, partneri vita jótékonyan hathatott volna az ő (tk. Lukács) gondolkodására is. S jöllehet azok a félelmek, amelyekről Bibó beszélt, és amelyeknek realitását Lukács, mint tömegpszichológián alapuló üres konstrukciót tagadott, mégiscsak realizálódtak, sőt magát Lukácsot sem kímélték.”³⁹⁷

Az esemény, amely „nem kímélte Lukácsot”, nem más, mint az úgynevezett „irodalmi vita” vagy „Lukács-vita”. Abban a „népi demokratikus” légkörben Lukács kiadja számos művét, amit a Szovjetunióban írt. Közben külföldi útjain, például 1946-ban Genfben, a „polgári demokrácia válsága mellett” optimistán beszélt a „demokrácia politikai, társadalmi és eszmei reneszánszáról”.³⁹⁸ Az *Irodalom és demokrácia* második kiadásában az „európai helyzet központi kérdésének” nevezte a demokrácia és a szocializmus összekapcsolódását, a hétköznapi demokratizmust, az úgynevezett „közvetlen demokráciát”, amelyben a néptömegek aktivitása és kezdeményezőképesége a legteljesebben érvényesülhet. A vitában azonban Rudas László álláspontja dominált, aki szerint a „demokrácia ugyanakkor diktatúra is”. Lukács erre – ahogyan korábban is említettük – önkritikára kényszerült, „beismerve”, hogy írásaiban „elhomályosult a népi demokrácia igazi tartalma” (CV. 142). A Lukács által „népi demokráciának” hitt társadalom ideológiája újból meghátrálásra kényszerítette.

A negyedik kísérlet: a „marxizmus reneszánsza”, mint a filozófia demokratizálása

Lukács 1956-ban, a Petőfi Kör vitáján fogalmazza meg a filozófia új, demokratikus lehetőségeibe vetett hitét, amely „pátoszt és lelkesedést” kell hogy adjon mindenkinek. A filozófia igazi kiteljesedését eddig – mondja Lukács – a demokrácia hiánya akadályozta. Most azonban új hely-

³⁹⁷ Nagy Endre: *A népfrontos népi demokrácia két alternatívája. Lukács és Bibó vitája 1946-ban a demokráciáról*, id. kiad., 187. old.

³⁹⁸ Lukács György: *Arisztokratikus és demokratikus világnézet*, in: *Utam Marxhoz*, II. köt. (id. kiad.), 94. old.

zet állt elő, amelyben meg kell teremteni „a demokratizmus és a vita lehetőségét” a citatológiával szemben (CV. 165). E célkitűzés részleges megvalósítására azonban csak akkor kerülhetett sor, amikor Snagovba való deportálása után 1957-ben visszatért Budapestre. Ekkor a „kritikai reformátorok radikális szárnyához” tartozónak vallja magát (CV. 378). Az 1962-es, úgynevezett „Carocci-levélben” így ír: „Aktuálisan nem a közvetlenül a kultúra területén történő dolgok a legfontosabbak, hanem azok a gazdasági és politikai intézkedések, melyek egy kommunista értelmű általános demokratizálódást honosítanak meg a társadalmi létben. Itt a reformoknak sokkal sürgetőbb szükségszerűsége uralkodik, mint a kultúra területén.”³⁹⁹ Majd hozzáteszi, hogy az eddigi bürokratikusán központosított módszerek helyébe „demokratikusabb módszerekre van szükség”, mert „csak az egész élet rendszeres demokratikus megújítása teremtheti meg az egészséges alapot a szocializmus kulturális reneszánszához”. Lukács – ahogyan sok kritikusa fel is veti – korábban, de most sem a polgári demokrácia helyreállításában látta a kiutat. Egy ideig csak a proletárdiktatúrában, majd csak az egypártrendszerű szocialista társadalomban gondolkodott még élete vége felé is. Azt a kérdést soha fel nem tette magának: hogyan lehet egypártrendszerű társadalmi berendezkedés demokratikus? Mindenképpen gyengíti érvelésének demokratikus erejét és jellegét az olyan kitétel, hogy szerinte „a legélesebb kritika közben sem kell soha megfedkezni arról, hogy Sztálin jelentős politikai figura volt”.⁴⁰⁰ El sem képzelhető, hogy azt gondolta volna: Sztálin demokrata lett volna?

Az ötödik kísérlet: demokrácia és társadalmi lét

Lukács abban bízott, hogy a magyar társadalom új, gazdasági mechanizmusa teljesen megújítja az egész rendszert. Mellette ugyanakkor felvetette azt a már fiatalkorától is őt végigkísérő gondolatot, hogy meg

³⁹⁹ Lukács György válasza a *Nuovi Argomenti* körkérdésére, (Carocci-levél), *Kritika*, 1983. 1. sz. 27. old.

⁴⁰⁰ Uo. 25. old.

kell változtatni az emberek tudatát. Ezt a hatvanas években (ahogyan az *Ontológiából* is kiderül) a nevelésben és még inkább az „önnevelésben” látja megvalósíthatónak. A fennálló megújítása igényének „csak önneveléssel lehet eleget tenni, ami világtörténelmileg azt jelenti, hogy az ember – marxi értelemben – valóságos emberré neveli önmagát. Az önnevelés organonja nem más, mint a szocialista demokrácia.”⁴⁰¹ Annak ellenére kitart álláspontja mellett, hogy maga látta, sőt el is szenvedte ennek a „szocialista demokráciának” minden negatív, káros hatását és következményét.

Utolsó kísérletének egyik alapidokumentuma a *Demokratisierung heute und morgen*. Ebben továbbfejleszti azokat a megfogalmazásokat, amelyeket nevezetesen, német filozófusokkal folytatott *Beszélgetéseiben* tett a „tényleges demokráciáról” a „papíron levő demokráciával” szemben. Ebben felrajzolja a „szocialista demokrácia” elméletének fejlődését, és összekapcsolja a marxi filozófia helyreállításának kérdését a demokratizálódási folyamattal. Keresni kell szerinte a demokrácia új útjait, ami a „szocializmus belső megújulását” eredményezhetné. Ebben fontos szerepe lenne a „szubjektív tényezőnek” és a „hatékony pártdemokráciának”.

A *társadalmi lét ontológiájában* a „csak mint saját nevében beszélő ideológus” nyilatkozik ezekről a kérdésekről (CV. 396). Az emberiség jelen, elidegenedett helyzetéből való kiújtát keresi, amikor annak általában vett fontosságát hangsúlyozza, hogy az „önmagában létező emberi nem önmagáértvalóvá fog változni” (Ont. II. 562). A jelent is nagyon optimistán ítéli meg: „csak az a tény fontos, hogy – minden problematika ellenére – mégis új társadalom van kialakulóban, új embertípusokkal”. Az alternatív döntések fontosságát is azért emeli ki, mert ezek jellegétől függ majd a jövőbeli új társadalmi-történelmi helyzet minősége. Gondolatkörét jól jellemzi a *Megélt gondolkodás* demokráciával kapcsolatos egyik reflexiója: „nem opposíció, hanem reform. Ám ez a reformfunkció: a demokrácia alapkérdései: valódi megoldás... Lengyelország, mint szimbolikus veszély minden népi demokrácia számára...” Mit is látott itt Lukács előre? Talán csak nem a „reális szocializmus” végét? „Ezért a probléma mindenütt: átmenet a valódi, szocialista demokráciára (a mindennapi élet

⁴⁰¹ Lukács György: *Lenin*, id. kiad. 215. old.

demokráciájára), vagy permanens válság. Ma még nem dőlt el...” Akkor még nem, mára már igen.

Lukács, miközben hurcolta magával korai demokratikus eszményeit, majd közel került a sztálinizmusához, 1945 után egyre jobban arra a következtetésre jutott, hogy az „ideális” állam egy „szocialista demokrácia” lenne. Közben megmártózott abban a despotikus légkörben, mely őt magát, életét is többször fenyegette. A számára nagyobb rossz elkerülése érdekében csatlakozott az 1930-as (részben az 1940-es évek eleji) szovjet politikai-ideológiai légkörhöz, amely sokáig és elemeit tekintve néha olykor később is fogva tartotta. Közben pedig egy – csak általa – elképzelt szocialista demokráciában hitt. A „nagy túlélőművész” élete Schylla és Charybdis között zajlott.

3.5. A „politikai végrendelet”

Érdemes figyelmet fordítani Lukácsnak egy halála előtt néhány hónappal készült interjújára, amit „politikai végrendeletként” (már szinte a „megszokott” késéssel) 1990-ben publikáltak.⁴⁰² Az interjú három részből áll: magából az interjúból, azután a tíz nap múlva hozzáfűzött kiegészítésekből és végül néhány személyes vonatkozású politikai kérdést tartalmazó részből. Az egészet kiegészíti egy melléklet, amely 1956 utáni néhány, addig nem publikált dokumentumból áll. Alaphangja az addigiakhoz képest szinte teljesen új, s benne – ha egész életművét tekintjük – önkritikai elemeket is fel lehet fedezni.

A kérdés az, vajon az eddigiekhez képes mi az elméleti és politikai újdonság ebben az élete legvégén készült interjújában? Először is az, hogy a mindennapi élet demokratizálási folyamatával kapcsolatban újabb, most már talán valóban kritikainak mondható megjegyzést tesz az általa modellként beállított „szocialista demokráciára”. Rögtön rátér néhány akut kérdésre, és a magyar választási rendszert bírálja. Azt mondja, hogy a demokratizálás csak „formálisan van meg”, mert a parlamenti képviselők je-

⁴⁰² Lukács György *politikai végrendelete*, Társadalmi Szemle, 1990. 4. sz. 63–89. old. (A továbbiakban: PV.)

lölése úgy történik, hogy a „szavazó polgároknak ezekkel semmi kapcsolatuk nincs” (PV. 64). Ezért azután „tiltakozik” az ellen, hogy „itten egy befejezett demokráciáról beszéljünk”. Ráadásul a társadalomban létrejött „apátiáról” beszél, amit úgy lehetne kezelni, ha a „munkások megmondának a véleményüket”. Itt a beleszólást, a participációt és a konszenzust hiányolja, mert szerinte az embereket „meg kell nyerni” az ügyeknek, egyébként pedig a lengyel események bekövetkezésétől lehet tartani.⁴⁰³ A bürokratikus veszély itt is fennáll, ami a vezetés és az emberek közötti kapcsolatot gátolja. Ehelyett Lukács itt a „demokratikus jogok” érvényre jutása, azaz „megvalósítása és végrehajtása” mellett érvel (PV. 67).

Az elméleti kérdések között felveti a kultúra szempontjának fontosságát, aminek következtében az ember meg tudja különböztetni a „sikerültet” a nem-sikerülttől”. Már a korai kapitalizmusban kiderült Lukács szerint, hogy „valaki jó munkás vagy nem”. A „munkások végrehajtó módjában óriási fokozatok vannak jó és rossz munka között”. Ez a nagyon lényeges megállapítása a filozófus Lukácsnak. Az elméletileg elgondolt, és az *Ontológiában* is központi szerepet játszó munka-fogalmat itt kiegészíti egy alapvető gondolattal: a *konkrét munka* megfogalmazásával. A sztálini időkben, ahogyan írja, a „jó munkának a koncepciója kiveszett”, a fontos viszont az, hogy a „munka a pusztá kényszerből átalakul az ember életszükségletévé” (PV. 68). „Csak a jó munka válhatik emberi életszükségletté” (kiemelés tőlem Sz. T.). Ráadásul – írja – ez még „1919-ben abszolúte létezett”. „Csak ebből a jó munkából fejlődhet ki az emberi önérték.” Munka és erkölcs így kapcsolódhat össze egymással.

A kultúrát igen széles értelemben fogja fel. Goethe-re hivatkozik, aki a világirodalom létrejöttéről beszélt. „Én egészen nevetségesnek tartom, ha valaki egy fontos kulturális kérdést mint nemzeti belügyet fog fel” (PV. 71). Shakespeare, Puskin és Dosztojevszkij példáját hozza fel, mint akik „túlnőttek” egy ország belügyein. Ezzel kapcsolatban említi meg Szolzse-

⁴⁰³ A „lengyel eseményeket” többször, több helyen említi. „Veszélynek” azért tartja, mert az 1968-as lengyel diákmegmozdulások (melyekben részt vett Adam Michnik, Jacek Kuron stb.) a szólásszabadság, a gyülekezési szabadság, egyszóval a jogállamiság elveit hangoztatták. Ekkor távozott Lengyelországból Leszek Kolakowski és Zygmunt Bauman.

nyicin nevét, aki túllépve az „orosz élet ábrázolásán”, „feleletet ad úgyszólván minden ember kérdéseire”.⁴⁰⁴ Visszatérve a kultúra általános kérdéseire, a magyar vonatkozásokra, azt a koncepcióját fejti ki, hogy a kultúra pozitív irányú fejlődését el kell ugyan fogadni, de azt is tudatosítani kell, hogy a „feudális Magyarországgal Magyarországnak nem lehet szakítani anélkül, hogy saját kultúrájával ne szakítana” (PV. 72). Hogyan is érti ezt? Ezen valószínűleg azt érti, hogy a magyar kultúrában, a társadalmi megosztottság és a célok különbözősége következtében, „két tradíció” van. Erre Ady és a *Nyugat* példáját hozza fel: „a különben elég radikális Ignotus csak azt követelte, hogy a Nyugat-irodalomnak a jogosságát ismerjék el a fennálló irodalom mellett, Ady ezzel szemben a múltnak a tényleges lerombolását követelte...” Még az „egy bizonyos kapitalista progresszivitással” rendelkező Tisza Istvánnak (apai jó barátjának!) is „több az öröksége, mint amennyit gondolnak”. Ezzel kapcsolatban is hangsúlyozza azt a máshol is kifejtett álláspontját, hogy a „magyar fejlődés számára vezető” irodalmi típus a Petőfi–Bartók–Ady vonal lehet.

Áttérve a politikai vonatkozásokra, Lukács újból felveti a „nagy orosz pörök” kérdését (PV. 73). Itt most határozottabban állítja, hogy „teljesen igazságtalanul ítélték el Zinovjevét is, Buharint is, Radeket is, de egészen kétségtelen, hogy Buharin is és Radek is ellenzékiek voltak”. Ezzel szemben mi, magyarok, csináltunk „egy nagyszabású kiirtást” olyanokkal, akik „még ellenzékiek sem voltak”. Rajk minden kétséget kizáróan „ortodox rákosianus volt”. Ez gyengíti a demokrácia pozícióit, mert „egy magyaránnyú hazugságba megyünk bele”. *No comment*.

Többször is kijelenti, hogy „nem akarok az aktuális kérdésekbe konkrétan beavatkozni”, mert „nem tartom magamat politikusnak” (PV. 76), de megjegyzi, hogy a „meggyőződött rákosistákat”, „ki kell vonni a forgalomból” (PV. 74). E nélkül „Magyarország demokratizálását nem lehet keresztülvinni”. Ugyanebben a szellemben helyesli, ha a „tömegek spon-

⁴⁰⁴ Szolzsenyicinről szóló tanulmányát (*Szolzszenyicin regényei*), amelyben őt a szocialista realizmus egyik képviselőjének tartja (elsősorban a gulágok világáról szóló *Iván Gyenyiszovics egy napja* című könyve alapján), sokáig nem lehetett magyar nyelven olvasni. Először, az akkori korra jellemző módon a jugoszláviai *Új Symposion* közölte 1970 novemberében.

tánul szervezkednek” (PV. 76). Fontos tehát, hogy a „mindennapi élet mindennapi kérdéseiben jöjjön létre egy ilyen mozgási szabadság”, főleg amiatt, mert a „lakosság érvényesíteni akarja jogait”.

A második beszélgetésben Lukács néhány kérdést másképpen fogalmaz meg, és újakat is előhoz. Itt szintén a demokrácia és a kultúra játssza a központi szerepet. Sőt, azt az általános érvényű kijelentést teszi, hogy a „demokrácia a kultúrával a legszorosabban összefügg” (PV. 78). Az emberi aktivitást és a munkát elemezve arról beszél, hogy „nincs olyan emberi aktivitás, amelynek egy bizonyos szabadság-eleme ne volna” (PV. 81). Ez azonban nem absztrakt szabadság, hanem mindig konkrét, amely bizonyos „korlátozásokkal” jár együtt. A „politikai szabadság a társadalom szabadságának egy rendkívül magas és fejlett foka”. A kapitalizmusban ez egy „rendkívül magas formális szabadság, amelynek a valóságban, azt lehetne mondani, semmiféle szabadság nem felel meg” (uo.). Ezzel kapcsolatban az amerikai elnökválasztást hozza fel példának, ahol „minden amerikai elnökjelölt felléphet mint elnökjelölt a választásokon”, de csak két-három jelölt van igazán, attól függően, hogy „kinek áll rendelkezésére annyi pénz”, hogy indulhasson. Így ezt a szabadságot „abszolút szabadságnak” nevezi, amely csak névlegesen felel meg fogalmának.

A személyes kérdésekre áttérve Lukács megismétli Nagy Imre programhiányos elképzeléseiről már korábban mondottakat. Egyenesen kijelenti, hogy „nem tartozott a Nagy Imre híveinek a csoportjába” (PV. 84). Ezt a többször megismételt vallomását ma is komolyan kell(ene) venni. Mindig is „különállásomat hangsúlyoztam” – mondja (PV. 85). Munkásságának elemzése is meggyőzhet bennünket erről a vallomásáról. A filozófiában is ezt az „önállóságát” lehet megfigyelni. A mi „autonóm Lukács”-értelmezésünket ez újfent megerősíti.



4. Lukács helye a 20. századi európai filozófia történetében

Miért mondjuk azt, szinte már közhelyszerűen, hogy Lukács György a leghíresebb és a legismertebb, európai jelentőségű, sőt világszínvonalú magyar filozófus? Mi indokolja ezt a kijelentésünket, az elmondottakon túl?

Erre a kérdésre egy megközelítően helyes választ viszonylag könnyen lehet adni: Európa egyik vezető gondolkodójaként esztétikai és filozófiai művei jelentős részét német nyelven írta, és azok rendszeresen megjelentek külföldön. Ezt fontos szempontnak tartjuk, mert Lukács, mint aki gyermekkorától kezdve otthon németül beszélt, könnyen szót értett (elsősorban német) kollégáival. Ráadásul olyan szerzőtől voltak olvashatók Lukács művei: könyvek, tanulmányok, interjúk, aki – legendáktól függetlenül – már korán, az 1910-es évektől kezdve folyamatosan jelen volt a nyugat-európai filozófiai köztudatban.⁴⁰⁵ Munkái – talán éppen szerzőjük markáns, szinte csak rá jellemző álláspontja sajátosságai miatt is – rendszeresen váltottak ki reakciókat jelentős nyugat-európai teoretikusok részéről. Lukács tulajdonképpen egész szellemi pályafutása során egy polemikus hálóban dolgozott: ő maga is figyelt a legjelentősebb filozófusokra, írókra, esztétákra, és ugyanakkor őrá is figyelt és felfigyelt a szakmai-filozófiai-esztétikai közvélemény. Érvei mellett nehezen lehetett szó nélkül elmenni. Daniel Bell, a Harvard Egyetem professzora így

⁴⁰⁵ Természetesen „stilizálás” lenne, ha ezt a jelenléter úgy mutatnánk be, mintha ő lett volna az Osztrák–Magyar Monarchia legjelentősebb tudósa. Lásd például Kiss Endre: *Lukács, Bécs, bell'époque...*, Nagyvilág, 1986. 6. sz. 917–918. old.

ír: „Az a lenyűgöző hatás, amelyet Lukács György a nyugati értelmiségre gyakorolt, a szokásos emberi értelem és a konvencionális erkölcs elutasításában, egy elit számára megalkotott ezoterikus tanításban és ezen elitbe vetett hitben gyökeredzik.”⁴⁰⁶ Frank Benseler pedig így ír a *Történelem és osztálytudat* hatásáról: „e kötet egyik kísérlete, »Az eldologiasodás és a proletariátus tudata« egy történelmi lélegzetvételnél is inkább kereszttűl volt mérföldkő az egész világ radikális értelmisége számára... Még ma sem halványult el a nimbusza ennek a könyvnek...”⁴⁰⁷

„Legenda-gyártás” nélkül is elmondható, hogy gondolkodói képességeit, jelentőségét a kortársai közül csak kevesen kérdőjelezték meg. Vítázní viszont sokan vitáztak vele.⁴⁰⁸ Különösen vitatták a kommunista párt és gyakorlata melletti tántoríthatatlan elkötelezettségét már olyan korban is, amikor a vele közel egy időben indult gondolkodók már más irányba tájékozódtak. Lukács 1918 után egész végig kommunistának, marxistának mondta magát, ami életművében számára azt jelentette, hogy egy új típusú, emberközpontú, értékorientált társadalmat kellene létrehozni. Elkötelezettsége és naivitása azonban olykor tévutakra csalta. Ezt pedig nem lehet „stilizálni”.

Vegyük sorra mégis – a teljesség igénye, és legendák nélkül – kikkel, mely külföldi filozófusokkal, tudósokkal, művészekkel is állt közvetlen, személyes kapcsolatban. Egy 1918-as önéletrészében (*Curriculum vitae*), még élénken emlékezve azokra, akik „oly ösztönzően hatottak fejlődésére” (CV. 74), a következő filozófusokat említi meg: Dilthey, Simmel, Max Weber, Windelband, Rickert, Lask és – meglepő módon – Husserl, akitől „igen fontos módszertani ösztönzést kaptam” – írja.

Andrew Arato így idézi fel, milyen hatása is volt Lukácsnak már *A lélek és a formák* megjelenése után: „From 1911, Georg Lukács was an im-

⁴⁰⁶ Daniel Bell: *Durch die Sünde zur Erlösung*, Die Zeit, 1992. 39. sz. 77–79. old.

⁴⁰⁷ Frank Benseler: *A kultúra lokálpatriótája*, Magyar Filozófiai Szemle, 1985. 1–2. sz. 354. old.

⁴⁰⁸ Lendvai L. Ferenc ezt írja róla: ő volt a „magyar filozófia történetének legcsodáltabb és leggyűlöltebb, mindenestre összehasonlíthatatlanul legnagyobb alakja”. Lásd Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században*, id. kiad. 64. old. De nemcsak a magyar, hanem az európai filozófia történetnek is jelentős alakja volt. Nem véletlenül szállt vitába vele Adorno, Sartre vagy Brecht.

portant figure in the general context of Western European intellectual history. His writings soon generated response among the best German intellectuals, and he himself assimilated and reshaped some of the most important tendencies in European literature, sociology and philosophy.”⁴⁰⁹ Arato különösen Georg Simmel Lukácsra gyakorolt hatását emeli ki. *A pénz filozófiája* (1900) bizonyos fejezetei, például a VI. fejezet 2. része éppen a kultúrával foglalkozik, amely majd az objektum–szubjektum viszony fogalmi tisztázásában játszik szerepet Lukácsnál. Ugyanez vonatkozik a pénz és a tőke szerepének elemzésére, ezek elidegenítő hatására, amit Arato szerint Lukács a későbbiekben a *Történelem és osztálytudat*-ban hasznosít majd.

Fiatalkorában (hála édesapja, Lukács József pénzügyi támogatásának) igen sok tudományos-szakmai utazást tett. Ezek sorából elsősorban azokat a tudósokat, esztétákat, szociológusokat vagy filozófusokat kell megemlíteni, akikkel Heidelbergben találkozott. Ismerte a Max Weber Körhöz kapcsolódó gondolkodókat. A nevek teljes felsorolása nélkül említsük meg Georg Simmelt, aki a századelő egyik legjelentősebb német gondolkodója volt. Habilitációját a neokantiánus Heinrich Rickert támogatta, aki – bizonyos fenntartásai ellenére – igen jó véleménnyel volt róla.⁴¹⁰ Lukács mindkettőjükkel levelezésben állt.

Marianne Weber férjére és az együtt töltött évekre, eseményekre és személyekre visszaemlékezve megemlíti, hogy Max Weber igen intenzíven érdeklődött Lukács tudományos munkái iránt. Felidézi, hogy Weber napokig gondolkodott Lukács megjegyzésein. 1913 tavaszán pedig, amikor Weber felső-olaszországi tavaknál üdült, levélben kérte, hogy küldjék el számára *A lélek és a formák* német kiadását, amit igen nagyra becsült.⁴¹¹ Webert később Lukács már mint „polgári” gondolkodót, mint a „bonapartista cezarizmus” képviselőjét mutatja be és bírálta.⁴¹²

⁴⁰⁹ Andrew Arato: *Lukács' Path to Marxism (1910–1923)*, Telos, 1971. 7–8. sz. 127. old.

⁴¹⁰ Max Weber, egyik Lukács-hoz intézett levelében ír arról, hogy „Rieckert Önt meg kívánja ismerni”. Lásd: *Lukács György levelezése, 1902–1917*, id. kiad. 627. old.

⁴¹¹ Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg, 1950. 533. old. Erről Hanák Tibor is beszámol már említett könyvében.

⁴¹² Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiad., 473. old.

Lukács többször személyesen is találkozott Thomas Mann-nal. Kapcsolatuk ingadozó volt, ahogyan láttuk is. A kommunistává lett Lukács a második világháború után, az udvariatság határát súrolva, olykor feleségével íratott válaszelelet Thomas Mann-nak.⁴¹³

Közismert (bár olykor-olykor vitatott) tény, hogy Thomas Mann *A varázshegyben* (1924) Lukács portréját vázolta fel Leo Naphtának, a zsidó-jezsuita forradalmárnak, a kommunista népbiztosnak alakjában, aki rémületbe ejti a liberális Settembrinit, amikor a terrort mint a kor-nak a jóba vetett liberális hittől való megszabadítása eszközét feltétel nélkül helyesli.⁴¹⁴ „A proletariátus magáévá tette Nagy Szent Gergely művét, annak Isten iránti buzgalma él benne, és éppoly kevésbé szabad majd a vértől visszariadnia, mint neki. Feladata a megrémítés a világ üdvéért és a megváltásban megnyilvánuló cél elnyeréséért, Isten gyermekei állam-és osztály nélküli közösségének megvalósításáért.” Naphta ezt mondja: „Csak a radikális fertőzésből, a morális káoszból jöhet az az abszolútum, az a szent borzadály, amelyre korunknak szüksége van.” Ezek a messianisztikus szektás Lukácsnak (vagy Blochnak?) a gondolatai. A regény Naphta-alakja kinézetre is nagyban hasonló a fiatal Lukácshoz.⁴¹⁵

A magyar származású amerikai szerző, Judith Marcus-Tar azt is kimutatja, hogy Thomas Mann, miután elolvasta a *Die Seele und die Formen* esszéit, annak hatása kifejezetten érződik Thomas Mann művészetén, elsősorban a *Halál Velencében* című novelláján.⁴¹⁶ Lukács 1918-ban, Baumgarten Ferenc Ferdinánd révén vette fel – közvetett úton – a kapcsolatot Thomas Mann-nal: elküldte neki egy 1909-es Mann-recenziójának németre fordított anyagát. Apja ezután, valószínűleg 1919 decem-

⁴¹³ Lásd például Thomas Mann 1949. március 4-i és március 22-i levelét „Lukács-nak”.

⁴¹⁴ Thomas Mann és Lukács viszonyáról, a német író magyarországi tartózkodásáról lásd Novák Zoltán: *Thomas Mann és a fiatal Lukács*, Budapest, 1988. Kossuth. A könyvben számos, e kérdéssel kapcsolatos bibliográfiai adat is található.

⁴¹⁵ A kérdésről a szakirodalomban még mindig vita zajlik, mert mások Ernst Blochot is felfedezni vélik Naphta alakjában, aki kinézetre is hasonlított rá.

⁴¹⁶ Judith Marcus-Tar: *Georg Lukács, Thomas Mann und Der Tod in Venedig*, Die Weltwoche, 1971. július 2. sz. Lásd még erről Kerényi Károly: *Thomas Mann – Naphta – Lukács* György, Új látóhatár, 1962. 1. sz.

berében találkozott először Bécsben a német íróval, majd két év múlva, 1922. január 11–16. között látta vendégül őt először Budapesten. Thomas Mann itt ismerkedett meg Bartók Bélával is, aki ekkor Lukács József Gyopár utcai (azóta lebombázott) házában lakott.

Lukács György és Thomas Mann első, négyszemközti személyes találkozása 1922. január 17-én került sor Bécsben, amikor Budapestről hazafelé – Lukács József kérésére – a német író és felesége megállt az osztrák fővárosban. Ez a találkozásuk azzal telt, hogy Lukács előadta „elméleteit”, szinte szóhoz sem engedte jutni a Mann házaspárt. Újból csak 1955-ben találkoztak Weimarban, ahol Lukács részt vett egy Schiller-emlékülésen. Thomas Mann *A Doktor Faustus keletkezése* című írásában azt mondja, hogy már a fiatal Lukács „okosan és megtisztelő módon nyilatkozott rólam”. Thomas Mann 70. születésnapjára Lukács *A polgár nyomában* címmel írt esszét. Ezt a német író így értékeli: „Ez a születésnap-i esszé pedig – »A polgár nyomában« – életemnek és munkásságomnak olyan nagystílusú szociológiai-lélektani bemutatása, amilyennel még soha nem találkoztam...”⁴¹⁷

Lukács György apja, a széles látókörű (Thomas Mann kifejezésével élve „a jó, bölcs, öreg Lukács úr”) Lukács József bankigazgató nemcsak Thomas Mannt látta vendégül otthonában, hanem 1916-ban a neves német szociológust, Max Weber is, akivel levelezési kapcsolatban is állt. Lukács György később maga is levelezett vele, Max Weber számos levelet intézett hozzá. Ez megkönnyítette Lukács György heidelbergi beilleszkedését.

Lukács a II. világháború után részt vett számos filozófiai tanácskozáson, ahol alkalma nyílt találkozni a kor jelentős (vagy akár legjelentősebb) gondolkodóival is. Figyelemre méltó például az a *Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne* című francia nyelvű előadása, amelyet Párizsban, a Société Française de Philosophie 1949. január 29-i ülésén

⁴¹⁷ Ehhez hozzá kell tenni, hogy a legenda-oszlató, de talán „túl realista” Szerdahelyi István szerint „Thomas Mann sosem kedvelte őt különösebben”. Szerdahelyi István: *Lukács György*, id. kiad. 98. old.

tartott.⁴¹⁸ Ezen Émile Bréhier elnökölt és Lukács előadásához hozzászól Jean Hyppolite et Jean Wahl is. Mindketten az akkori idők legjobb Hegel-kutató tudósai voltak. Olaszországi útjain pedig a legnevesebb olasz filozófusokkal (Nicola Badaloni, Cesare Luporini, Enzo Paci stb.) találkozott.

A negyvenes évek végén Lukács részt vett a békemozgalomban. Ekkor újból intenzíven jelen volt az európai tudományos közvéleményben, hiszen ennek kapcsán az akkori idők szinte legjelentősebb értelmiségijeivel találkozhatott.

Már az 1989-es kelet-európai rendszerváltás után, amikor sejteni lehetett, hogy Lukácsra a „csönd függőnye” hull majd, Stefano Petrucciani, a politikai filozófia neves olasz képviselője ezt kérdezte: hogyan lehetséges, hogy a „csönd függőnye éppen arra ereszkedik le, aki már jóval korábban, de hiába kiáltott, hogy a dolgok nem mehetnek így tovább”.⁴¹⁹ Hozzáteszi, hogy mindennek ellenére a „magyar filozófus teljes joggal a század szellemi életének egyik főszereplője marad”.

S végül: volt-e, van-e „legenda-gyártás” Lukács személye és munkássága körül? Ahogyan láttuk, Lukács életútja nem volt egyenes vonalú: benne számos, olykor alapvetőnek is nevezhető változás zajlott. Ezt az autonóm életutat nem mindenki fogadta elismeréssel. Olykor igen kemény kritikákkal kellett szembenéznie. Ezekből, a nagy „túlélőművész” mindig kijött, bár néha igen vitatható módon. Mégis, el kell ismerni: Lukács maga legendás alak volt. Igaz, hogy bizonyos legendákat maga körül ő is táplált. Kétségtelen viszont, hogy Lukács olyan komoly nyomot hagyott az európai filozófiai gondolkodás történetében, amely még sokáig lesz témája az ezt követő filozófiai tanulmányoknak.

⁴¹⁸ Ennek az előadásnak és az azt követő vitának csak egy magyar nyelvű változatát ismerjük. Lásd Lukács György: *A Hegel-kutatás új problémái*, in: *Lukács (1885–1971)*, in: TEK-Mirror, (a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Társadalomelméleti Kollégiumának elméleti és kulturális lapja, Alkalmi kiadvány), 47–66. old. (szerk. Banyár József), Lukács szövegét Mezei György fordította.

⁴¹⁹ Stefano Petrucciani: *Le sfide di un'opera aperta. Vent'anni fa moriva il filosofo marxista Lukács*, Il Manifesto, 1991. július 20. 12. old.

5. Memories and identities of Lukács

The "breakdown of the Berlin Wall" not only had a profound influence on European history, but changed our view of evaluating many philosophical tendencies of the 20th century as well.

After the political and historical changes of 1989 the Hungarian historian and philosopher, Tibor Hanák, declared in one of his papers that György Lukács was simply a Marxist thinker and therefore "belongs to the past". This is a characteristic view for Lukács and his works are usually identified with Marxism. Some authors make additional elaborations to this notion: a few call him "neomarxist" (Evandro Botto), while others (like Perry Anderson and Andrew Arato) think he belongs to "Western Marxism". Botto, Anderson and Arato all feel though that it is hard to find the suitable category for Lukács because although Marxism was a keystone to his ideas, he was an original philosopher, who created his own, Marx-inspired philosophical system. And although he was not systematic in the same way as for example Hegel was; but still, it is possible to reconstruct an original, autonomous and independent philosophical system through his works.

The evaluation of Lukács has been influenced by those notes and recollections that were written by the philosopher himself in different periods of his life and appeared in prefaces, memories and interviews collected later in the volume *Curriculum vitae*. Our starting-point is that for several reasons we can accept these descriptions, interpretations and commentaries only with great reservations. Lukács himself was aware of the subjectivity of recollections. A few months before his death, he

pointed out in his famous autobiography *Gelebtes Denken* that "every biography is subjective". The main issue in this case is, he wrote, "how a person within the limits of his (social) development could find himself". In his opinion the objectivity of a memory means only the "correct periodisation" of the events. The real problem of recollections is how to "bring forward" the episodes of life. Lukács knows that to prevent mistakes in this process is to "verify memories with facts".⁴²⁰

To explain both the changes in his life and the philosophical turns presented him with a great difficulty. It is not accidental that in the interpretations of Lukács at least two periods have been distinguished: the idealist period based on his earlier works (existentialist tendencies or *Lebensphilosophie*) and, after 1918 a Marxist period. In the light of that, the question we are facing is: how could we interpret Lukács's work as a whole?

In our opinion, in his recollections and autobiographies it was Lukács's clear intention to explain the choice he made in December 1918 by turning to Marxism and joining the Communist Party. He was aware it was a great turning point. He said that "to become a communist was undoubtedly the main turning point of my life". He stuck to this decision to the end – even though he was aware of Stalin's dictatorship. But he despised and firmly rejected the feudal system of Hungary (it is not surprising that his favorite anti-feudal poet was Endre Ady, and his favorite democratic composer was Béla Bartók).

1. Lukács's road to himself

The political, social and ideological surrounding of his time, however, directed his attention to the philosophical works of Marx. Interpreting Marx took him a long time though: Lukács describes this process in *My*

⁴²⁰ On his search of identity, see my paper: *À la recherche de l'identité perdue et retrouvée: György Lukács*, in: *Le même et l'autre. Identité et différence*, Budapest–Paris, 2007. Eötvös University Press – Librairie Philosophique J. Vrin, (CD-Rom), p. 513–521.

road to Marx. He wanted to become an orthodox Marxist and he did his best to be able to interpret the German philosopher's works "correctly". Still, a huge problem emerged: he had already assimilated the philosophies of Aristotle, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, and even Meister Eckhart's mystical doctrine. Preceding 1918 he claimed that Marxism "obviously wants to wipe out the role of the individual". Neither did he agree with the overemphasis put on the role of the economy. Only after having read Georg Simmel's and Max Weber's sociological works in the 1910s, did he start to attend to the question of the social determination of works of art.

When, in 1919, influenced by the Hungarian Soviet Republic he started to analyse both the works of Marx and those of other Marxist philosophers (especially Rosa Luxemburg), he did that from a very special point of view. Although identifying alienation as objectivation was an important theoretical and philosophical issue for him, he was not only concerned with this problem but – in line with his previous idealistic approach – he was talking about the "the identical object and subject of history" to be realised in the proletariat. The basis of his approach, to which he remained faithful all through his long life, was that "Orthodoxy in Marxism is solely and exclusively the method". This idea remains crucial in his approach. Lukács dealt with Marx's classical works in a creative, autonomous way; he did stick to the words of Max but wanted to grasp and apply the spiritual and methodological characteristics of his protagonist. He did not explain Marx's theories as a system but he used this concept to analyse the objective situation. Not surprisingly the orthodox Marxists fervently attacked his famous work, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923). Four bulky volumes have been collected by Hungarian researchers including the critiques of Hungarian, German, French and Russian authors.

Lukács had tried in vain to remain on the level of theories, because in 1929, after having published his Blum-theses, he was caught in such a big political and theoretical crossfire of critiques and self-critiques that he was forced to entirely leave the political field.

While staying in Moscow (between 1930 and 1945, with a few breaks in Germany, Berlin) his interpretation of Marx seemed to undergo a de-

cisive change. At the beginning of the 1930s not only Marx's economic and philosophical manuscripts were published but also some works of Lenin, supporting Lukács in his creative Marxist approach. At this time Lukács together with Mikhail Lifshic devoted his energies to aesthetics and literary criticism. Reconciling the classical Marxist concepts with Stalinist theories, however, was not an easy task. He nevertheless made a few attempts to do this. As a result, he came closer to Stalinism (this has happened also for political reasons, and the rejection of fascism also played a part). One of his works, *Der junge Hegel*, was mainly devoted to oppose the Stalinist dogmatic metaphysical implementation of the dialectic method; although in Moscow, where he lived, opportunities were scarce, he was still looking for his own way.

After returning to Hungary in 1945 he had great illusions about the future of Marxism. The "people's democracy" has enormous possibilities to build a society based on Marxist theories – he thought. In terms of this conception did he start to analyse the specific national situation. He had already become an internationally well-known and acclaimed philosopher, a believer in the peace movement and one of the most important members of the European philosophical community. After the second edition (1948–1949) of his book, *Literature and Democracy* he was put to trial and the professor of cultural philosophy of the University of Budapest, the head of a philosophical school (the so-called "Budapest School") was forced to retire. His enemies accused him of dogmatism and revisionism (like French historian Fejtő Ferenc, also of Hungarian roots). He once again retired from active life and started writing his book, *Besonderheit*, the would-be basis of the *Eigenart des Ästhetischen* (1965). After his forced exile to Snagov (Roumania) owing to playing a significant role (he was Minister of Culture in Imre Nagy's third government) in the Hungarian revolution of 1956 he still believed in the "renaissance of Marxism". "*Tertium datur*", the third way to choose became the basis of his conception, that is, to follow and advertise the golden mean between two extremes: the theoretical one (for example existentialism and neopositivism, or dogmatism and rationalism) and the political one (such as Stalinism and Nazism). We see his own way precisely in the "*tertium datur*", which he believes is the restoration of "authentic

Marxism". In our view he was wrong because he emphasised only those moments of Marxian theory that were in harmony with his own views from the 1910s: the interrelationship of object and subject, consciousness and the overemphasis on the role of the individual. We also disagree with the views of Lukács's disciples (especially Ágnes Heller and Mihály Vajda). We are convinced that his work *Zur Ontologie der gesellschaftlichen Sein* (1973) is an autonomous and important work in its emphasis on some unusual moments in Marxist philosophy, especially the ontology. The most significant chapter is not only devoted to the concept of work (furthermore, he modifies the concept of work in Marx for "good working" in his "political testament" published posthumously) but to the re-evaluation of the "intellectual moment" and the overestimation of the "subjective factor". The discussion of alienation and manipulation, which were the fundamental questions of his age, is also very significant.

2. Recollections and identities

Lukács believed that he had succeeded to arrive at "genuine Marxism". In his recollections he recurrently emphasized that his road lead to an understanding of Marx. However, he added a new consideration, namely that he "developed it in accordance with the requirements of the emerging new conditions in society". In our view, that is the point.

Lukács throughout his life wanted to be himself. He searched for an autonomous identity.⁴²¹ To achieve this one of the main methods was to keep on debating with important philosophers of his age, like Max Weber, Georg Simmel, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger. It was through these debates and discussions that Lukács could work out his own and original, autonomous philosophy, which was comparable to the most important philosophical tendencies and the representatives of his age. Among these debates, one of the most controversial one was what he carried out with opposing versions of interpretations of contemplative Marxism by Bucharin on the one hand, and Sartre's and Hei-

⁴²¹ See my book: *György Lukács, filosofo autonomo*, Napoli, 2005. La Città del Sole ed.

degger's on the other. He could completely detach himself from these philosophical tendencies because he analysed the problems of his age in concrete forms as Heidegger and Sartre did. However, based on his own experiences he tried to find particular and complex materialistic answers. The other means to create an original philosophical system was to choose specific and characteristic philosophical and aesthetic themes to be wanted discussed in a book.

Reading Lukács' recollections it is obvious that he never lost sight of his main objective: to become a great philosopher. In his life he subordinated everything to this central objective. The Hungarian and European social and political situation, the emergence of totalitarian systems, like Fascism, Nazism and Stalinism, however, did not make easy to carry out this project. He often had to change residence and he wasted much time. Moreover, his orientation in philosophy was "spontaneous" and consequently not homogenous.

In the 1960s he gave several interviews to different newspapers. Reviewing and summarising his activity from the beginning to the end, he found real continuity in his work. He stated: "there are no inconsistent elements in my work". Nevertheless the question remains as in another recollection Lukács himself wrote: "in my work there was a subjective idealist, an objective idealist period, an apprenticeship period of Marxism full of mistakes and a period of the genuine assimilation of Marxism". Lukács's philosophical road was not straight or homogenous, but it was coherent and original. In his recollections regularly talked about "my philosophy". We think, he was correct: Lukács didn't have "two philosophies"; that is, one of his youth and another one of the Marxist period; he had only one specific philosophy: the philosophy of György Lukács, head of the "Budapest School". Only in this way could we – without distorting his legacy – explain the whole philosophical achievement of the autonomous Hungarian philosopher.

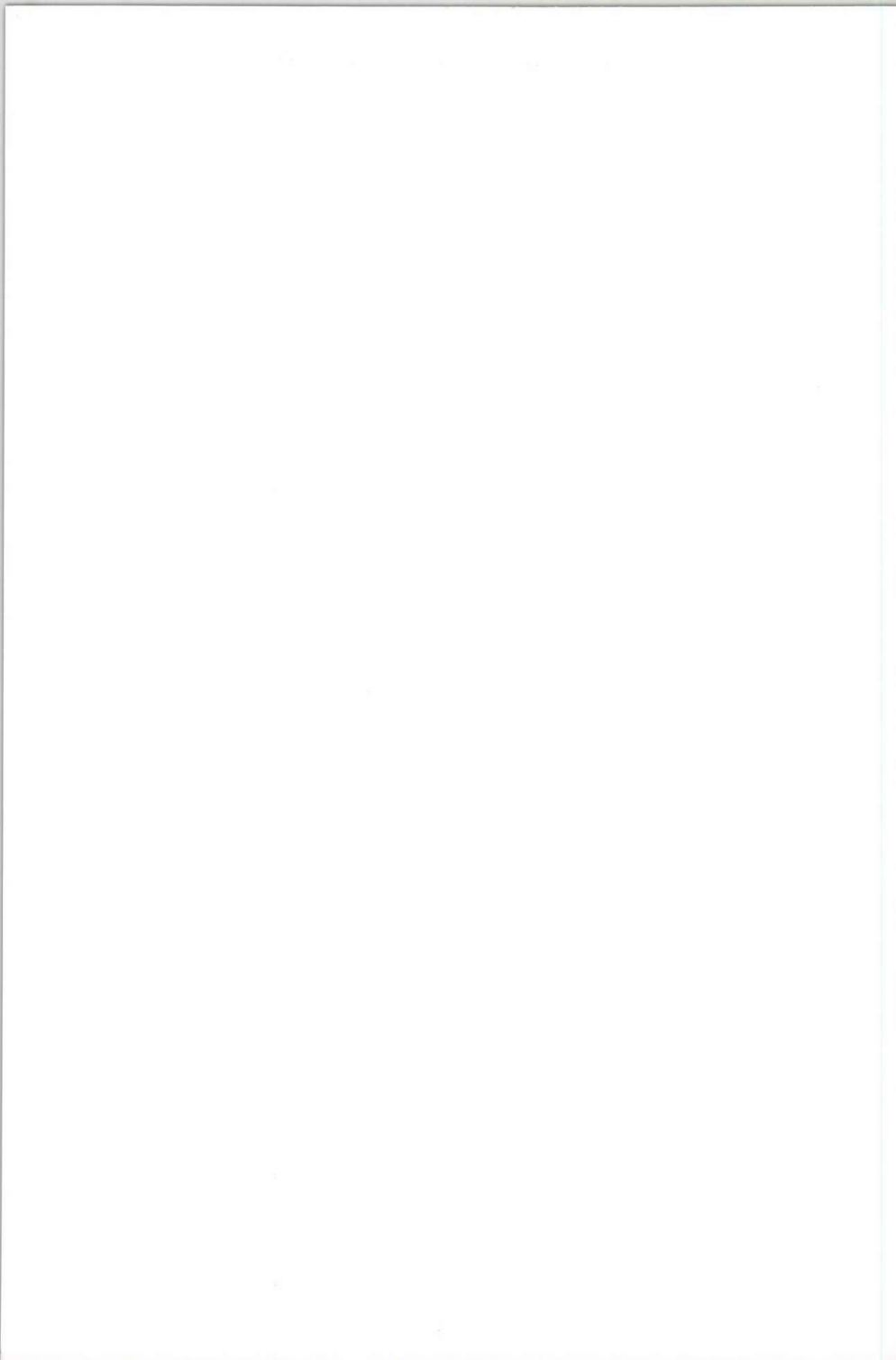
At this point, someone may raise the question whether Lukács was a Marxist philosopher or not? Our answer is affirmative although before turning to Marxist he also wrote significant essays and books like *The Soul and the Forms* of 1911 or the *Theory of the Novel*. The great majority of his work like *Destruction of Reason* (1954) belongs to Marxism. In

many of his other books he was influenced by both Marxists and by other philosophical tendencies. This is why these books, like the important *History and Class Consciousness* of 1923 were later criticised by Lukács himself. In his interviews of his latest period he revoked many important statements of this book. Other works, like the great *Aesthetics* of 1964 or the posthumous *Ontology* with their specific subject matter and terminology constitute a very original standpoint in the history of the 20th philosophy. Unfortunately his whole *oeuvre* is full of controversial issues, ideas, solutions, standpoints that he kept on elaborating.

The philosophy of Lukács is an open one. Its real strength consists in its possibilities of re-elaborating, re-thinking the questions raised by the Hungarian philosopher. Thus, in contrast to widespread interpretations we cannot really cut the work of Lukács into two (a "premarxist" idealistic and a materialist Marxist) parts. The reason for this is that despite all changes, an important continuity of movements, ideas and topics (as the alienation, the connection between object and subject, the importance of ethics and culture in social life, the human and social being, the subjective factor and so forth) has persisted in his life-work.

Summing up: we think that Lukács's way has not led to Marx but to himself and to his independent philosophy. Despite of its lack of homogeneity and several erroneous views (e.g. the identification of avant-gardism with decadentism) it still belongs to the most significant achievements of the 20th century.







Lukács György a 20. század egyik meghatározó filozófusa, esztétája volt. A magyar filozófia történetében azzal emelkedik mindenki fölé, hogy ő nem csupán befogadta a nemzetközi filozófiai szakirodalom eredményeit és továbbfejlesztette azokat, hanem tudományos teljesítményével, felkészültségével, széleskörű tájékozottságával, fogalomalkotó és magas absztrakciós szintjével képes volt vissza is hatni a nemzetközi filozófiai gondolkodásra, képes volt befolyásolni annak 20. századi irányát. Ha műveit érdekmentesen, csak a szövegek filozófiai, esztétikai, kulturális tartalmára tekintettel a hermeneutika eszközeivel vizsgáljuk, ma is evidens, hogy nemzetközi mércével mérve is jelentős magyar és európai léptékű gondolkodóról van szó. Bírálói minden korban sokan voltak. Lukács mégis jelentős és önálló filozófiát kidolgozó teoretikusa volt a 20. századnak, aki nélkül sok eszmei, filozófiai és esztétikai jelenség, vita és párbeszéd meg sem érthető a korból.

3000 Ft



Szabó Tibor (1945) professzor emeritus, a Szegedi Lukács Kör elnöke. Szűkebb szakterülete az olasz, francia és magyar filozófiai és politikaelméleti gondolkodás története. Könyveket és tanulmányokat írt Antonio Gramsci, Lukács György és Jean-Paul Sartre munkásságáról. Eddig több mint húsz könyve és több mint kétszázötven tanulmánya jelent meg, a magyaron kívül olasz, francia, angol, spanyol, német, portugál és japán nyelven.